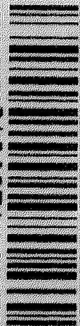
تاريخ الفكر الفلسفي
في الإسلام

المقدمات العامة - الفرق الإسلامية وعلم الكلام - الفلسفة الإسلامية

الأستاذ الدكتور
محمد علي أبو ريان
أستاذ الفلسفة
كلية الآداب - جامعة الإسكندرية

دار المعرفة الجامعية
٤٠ ش سوتير - الأزاريطة - ت ٤٨٣٠١٦٣
٣٨٧ ش قنال السويس - الشاطبي - ت ٥٩٧٣١٤٦

تاريخ الفكر الفلسفي

في الإسلام

المقدمات العامة - الفرق الإسلامية وعلم الكلام - الفلسفة الإسلامية

الأستاذ الدكتور
محمد علي أبو ريان
أستاذ الفلسفة
كلية الآداب - جامعة الإسكندرية

٢٠٠٠

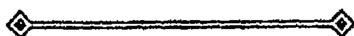
دار المعرفة الجامعية
٤٠ ش سوتير - الأزاريطة - ت: ٤٨٣٠١٦٣
٣٨٧ ش قنال السويس - الشاطبي - ت: ٥٩٧٣١٤٦





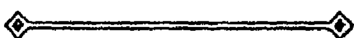

القسم الأول

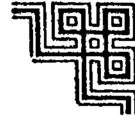
المقدمات العامة وعلم الكلام





مقدمات عامة فى الفلسفة الإسلامية







الفصل الاول


مشكلة الفلسفة الاسلامية

مقدمة عامة :

ليس هناك شك فى أن التفكير الفلسفى المنظم قد بدأ عن اليونانيون، فقد تناولوا مشاكل العالم والنفس والألوهية وناقشوها بأسلوب منطقى، واتخذوا بصددها مواقف خاصة، أى «مذاهب» دافعوا عنها بالحجج والبراهين العقلية. وقد أقاموا هذه المذاهب على أساس تسليم يقينى بأن ثمة قانونا أزليا Logos ينظم سائر الظواهر، وأن شيئا ما لا يخرج عن دائرة هذا القانون. وبهذا تحدد مفهوم الفلسفة فى نشأتها الأولى، واستبعدت من مجالها نظرات الشعوب وخطراتها العقلية التى لا تحمل فى طياتها تبريرا منطقيا مقنعا.

على أن انتشار الفلسفة اليونانية فى شرقى حوض البحر الأبيض المتوسط أى فى منطقة ظهور الاديان السماوية الكبرى اليهودية والمسيحية والاسلام جعل من الضرورى ان تتم المواجهة المباشرة بين الفلسفة وهذه الأديان، لاسيما وأن الموضوعات التى تصدى لمعالجتها الفلاسفة لا تبتعد كثيرا عما تعرضت له الأديان مع اختلاف فى المنهج والغاية، فالفلسفة تعتمد على التفسير العقلى أما الدين فانه يستند أولا إلى الدليل النقلى، ومعيار الصواب عند الفيلسوف يقوم على أساس عدم التناقض المنطقى، ويستند فى مجمله إلى المبادئ الأساسية للمنطق العقلى، أما فى مجال الدين فان الإيمان المطلق بصدق الوحى والتصديق بالرسالات هو كل ما يعطى للحقيقة سندها وتبريرها فى الواقع.

وكان لابد من أن تفضى المواجهة بين الفلسفة والدين إما إلى تعارض أو تزاوج أو تأثير أو تأثر على أى صورة من صور انتشار التيارات الثقافية. وإذن فقد كان من المؤكد ألا يتجاهل الدين قضايا الفلسفلة ومسلماتها لاسيما عند الخصوص، أى أرباب النظر العميق وأصحاب الثقافات الغير مستمدة من النصوص الدينية وحدها.

وكان من المستحيل أيضا أن يقبل هؤلاء طواعية موقفا يزدوج فيه الولاء للدين والفلسفة، بحيث يسيران معا فى حياد وتواز دون أدنى محاولة للالتقاء أو التفاعل.

لقد كان رجال الصدر الأول فى كل دين يتحرون الابتعاد عن أسلوب التفسير العقلى للنصوص الدينية ويرفضون جميع صور التأويل التى تجعل للنص ظاهراً وباطناً ويقنعون بالاستمرار المباشر من ظاهر النصوص، ولهذا فقد رفض الرعيل الأول من أتباع هذه الأديان السماوية، أية محاولة للإلتقاء بين الفلسفة والدين.

وحينما اشتد هجوم أصحاب الثقافات الفلسفية الوثنية على المسلّمات الدينية اضطر نفر من أرباب النظر من المؤمنين إلى التسلح بالمنطق للرد على المخالفين والمعترضين على العقيدة. وهكذا نشأ علم الكلام المسيحى، وكذلك علم الكلام الإسلامى، غير أن هؤلاء المتكلمين لم تتح لهم الحرية الكاملة فى استخدام أسلوب التبرير العقلى لأركان العقيدة وقضايا الدين، بل كانوا يستندون أولاً إلى إيمان كامل بصحة العقيدة وصدق الرسالات.

ولما ظهر قصور هذا المنهج فى حق من لا يسلم بالعقيدة أصلاً. وكانت الفلسفة لا تقوم على النقل أو الإيمان، بل تبدأ من نقطة الصفر ولا تسلم إلا بقواعد المنطق الأساسية، لهذا كان لابد من أن تتطور المواقف الكلامية ويتعدل أسلوبها لكى تلتقى مع النظرة الفلسفية. وبذلك تكتمل أسباب التبرير العقلى لمفاهيم الدين وقضاياه.

ولقد كان هذا هو مسار الحركة الكلامية عند المسيحيين والمسلمين على السواء، وقد تمثل هذا الاتجاه فى مواقف المعتزلة المتأخرين وفى كتب علم الكلام المتأخر كما هو الحال فى كتاب «المواقف» لعضد الدين الإيجى، غير أن استمداد الفلسفة من علم الكلام المتطور قد حدث فى زمن قبل هذا.

فنحن نلاحظ أن الكثير من مواقف ابن سينا الفلسفية إنما ترجع فى أصلها إلى مشكلات علم الكلام.

ومن ثم فإن التقاء الفلسفة بالدين كان لابد من أن يتم وأن يتخذ صورة التوفيق بين النقل والعقل، والتعايش الذى لا مفر منه بين مسلمات العقل ومسلمات الوحى والعقيدة، وبهذه الصورة ظهرت الفلسفة الإسلامية التى تعتبر محاولة للتوفيق

بين الفلسفة اليونانية فى صورتها المتأخرة. وقضايا الاسلام الأساسية.

غير أن هذه المحاولات لم تمر بسلام، فقد حدثت ردود فعل مختلفة، وبدرجات متفاوته إذ تصدى الغزالى للفلسفة وكفر منتحليها فى مسائل معينة ولكنه ارتضى منها بعض مسائل أخرى، بينما نجد ابن تيمية ومدرسته ومن هم على شاكلته من المتشددين فى التمسك بالصورة الأولى المخلصة للإسلام عند بدء ظهوره، يرفضون كل دعاوى الفلسفة والمنطق.

على أن فريقاً ثالثاً من المؤمنين ممن نبذوا أسلوب اللجاج العقلى ومضوا شوطاً بعيداً فى طريق الإيمان الخالص والحب الصادق والنشوة الحمسة سلكوا مسلك الزهد والتقشف خوفا على العقيدة من مغبة الخلاف الذى استشرى حول مشكلة الامامة والآى المتشابه. وهربا من مغريات الترف وحياة الحضارة التى اقبلت على المسلمين بعد فتوحاتهم المظفرة، وبذلك ظهرت طوائف الزهاد والعباد الخاشعين والبكائين من أصحاب المواجد والأذواق الذين وضعوا البذور الأولى لقيام لحركة الصوفية فى الاسلام، وقد ظهر التصوف كرد فعل تطهرى على جميع صور الجدل حول العقيدة، وكذلك ضد تيار التزمت الفقهى، ويلاحظ أنه قد ظهر اتجاه غالب إلى الزهد والتصوف بعد أن استشرى خطر محنة خلق القرآن.

وقد رفض المتصوفة الأوائل استخدام المنهج العقلى فى التفسير وسلكوا طريق الحب والذوق والرياضة والمجاهدة، وهم يقولون بالمعرفة المباشرة للحقائق الدينية أى بالذوق أو بالحدس وهو ضرب من الاتصال أو الاحتكاك المباشر بالجهد الخلاق، تتم خلاله المشاهدة العيانية لما وراء الحس من ذوات مجردة، وعندما ذاعت قضايا الفلسفة واعتنقها المسلمون، كان على أساطين حركة التصوف الإسلامى أن يفسحوا لها مجالا فى مواقفهم المذهبية، وهكذا ظهر تيار التصوف الفلسفى عند ابن سينا والسهروردى الخ.

وعلى هذا فانه يمكن القول بأن التراث العقلى والروحى عند المسلمين تنحصر دراسته فى فروع ثلاث:

- علم الكلام.
- الفلسفة البحتة.

- أخيراً التصوف بأنواعه.

الفلسفة الاسلامية ومنزلتها من الفكر الفلسفى الانسانى :

إذا كانت الفلسفة اليونانية هى الصورة الكاملة الأولى للفكر الفلسفى الانسانى فهل تعد الفلسفة الاسلامية مجرد استمرار للحركة الفلسفية عند اليونان أم انها انتاج عقلى أصيل ينتمى إلى البيئة التى أصدرته بأكثر من سبب؟

لقد اختلف الباحثون فى تقدير منزلة الفلسفة الاسلامية من التراث الانسانى الفلسفى، فذهبت طائفة من المؤرخين إلى أن المسلمين لم تكن لهم فلسفة خاصة بهم، بل لقد بالغ نفر من هذا الفريق فأرجع ذلك إلى ضحالة العقلية الاسلامية وعجزها عن تعمق مشكلات الفكر وسبر أغوار المذاهب الفلسفية، والاسهام فيها بجديد يذكر، ويستحق أن يضاف إلى حصيلة الفكر العالمى المتصل.

ولا شك أن الفريق الأول من الطائفة المنكرة لأصالة الفلسفة الاسلامية انما يرجع فى دعواه إلى أن الفلسفة اليونانية قد سدت منافذ الإبداع الفلسفى على اللاحقين إذ أنها - بحسب رأيهم - قد أكملت رسالة الفلسفة فى تفسير الكون والانسان المبدع الأول، ومن ثم فلم يبق للخلف إلا أن يجيد النقل عنها ويتقن الشرح لنصوصها والابانة عن متعلقاتها، والتعليق على مسائلها، وقد سار على هذا الدرب الهللينيون والرومان والمسيحيون ومنهم السريان، وكان على المسلمين أن يتسلموا هذا التراث عن هؤلاء، فيسلموه إلى المدرسيين وفلاسفة القرون الوسطى من المسيحيين واليهود. فكأن دور المسلمين فى هذه السلسلة لم يخرج عن كونهم نقلة للعلم الفلسفى اليونانى.

وكان قصارى جهدهم - بحسب هذا الزعم الأخير - أن يجيدوا نقله إلى اللغة العربية بدون تعديل أو تحوير أو معارضة جدية، فتكون الفلسفة الاسلامية هى بعينها فلسفة اليونان كتبت بلغة عربية، وبذلك ينتفى أن يكون للمسلمين أى فضل فى المشاركة فى تكوين هذا التراث والاسهام فى حل قضاياه أو بمعنى آخر إنكار أن يكون للعرب أو المسلمين إنتاج فلسفى ذو أصالة أو ابتكار.

وثمت صورة أخرى للخلافات الدائرة حول مشكلة الفلسفة الإسلامية وهى تتعلق بتسمية هذا التراث، فهل هو تراث فلسفى عربى استناداً إلى أن اللغة العربية

كانت لغة الإنتاج الفلسفى، وأن القرآن وهو دستور المسلمين قد نزل بالعربية، وكذلك لأن العرب هم أصحاب الثورة الإسلامية التى حددت مصير الإسلام وأعطته الدفعة الأولى القوية على طريق النجاح والإنتشار، أم أن هذا التراث يعد فلسفة إسلامية من حيث أن منتحليها وكبار شخصياتها كان معظهم من شعوب إسلامية غير عربية أى من الفرس والخراسانيين والأتراك.

رأى القائلين بأنها فلسفة عربية :

يرى أصحاب هذا الرأى ومنهم مستشرقون وقليل منهم من المؤرخين العرب (١) أن الفلسفة العربية نشأت فى أحضان الثقافة العربية التى تمثلت فى القرآن وفى العلوم العربية التى صدرت عن الجنس العربى، فالعرب هم الدعامات الأولى للحضارة العربية بما فيها من أنشطة مادية ومعنوية، ومن ثم فان التراث العقلى الفلسفى العربى إنتاج عربى مدين بوجوده للجنس العربى من حيث أن العرب هم الذين حملوا لواء الدفعة الأولى للدين وللثقافة الإسلامية.

القائلون بأنها فلسفة إسلامية :

على أن هذا الرأى القائل بأنها فلسفة عربية لا يثبت أمام النقد العلمى الدقيق، فعلى الرغم من أن العرب هم الرواد الأوائل للثقافة الإسلامية، إلا أن اطراد تقدمها وسعة انتشارها لم يتحقق إلا بفضل مساهمة الشعوب الاسلامية غير الناطقة بالعربية من فرس وخراسانيين ومصريين وأتراك، وقد كتب بعضهم بالعربية أو بلغاتهم الأصلية، هذا بالاضافة إلى مجهودات أفراد من المسيحيين.واليهود ممن أظلتهم الحضارة الاسلامية فى عهدها الزاهر.

ومن ناحية أخرى فانه لو لم تتح للعرب فرصة حمل رسالة الاسلام والخروج بها من دائرة حياتهم الجاهلية شبه المغلقة، لما تيسر لهم التعرف المتكافئ على التراث العقلى للعالم القديم، فتاريخ العرب العقلى فى العصر الجاهلى لم يحمل أى بذور تصلح للتطور بقوتها الذاتية فتنشأ عنها مواقف فلسفية جادة.

(١) من المستشرقين : منك، ودى وولف، وأميل برييه، ونللينو، ومن العرب: لطفى السيد، وأفراد آخرون معاصرون ممن يتخوفون من أن ينسحب مفهوم التسمية الإسلامية على المعنى العقائدى للاسلام، ونرى ان التمييز بين معنى : الاسلام الحضارى والاسلام العقائدى سيزيل هذا اللبس، بحيث يمكن أن نسمى الفيلسوف اليهودى أو المسيحى الذى انتج فلسفة فى ظل الحضارة الاسلامية وفى سياق مضامينها وروحها - فيلسوفا إسلاميا بالمعنى الحضارى لهذه الصفة دون أن تمس هذه التسمية عقيدته الاصلية.

وكذلك فاننا إذا استعرضنا موضوعات التفكير الكلامى أو الفلسفى فى أول نشأته عند المسلمين فاننا نجدها موضوعات إسلامية بحتة يثور الجدل حولها إما فى مواجهة المنحرفين والمعترضين على الدين أو فى مواجهة موجة التزمت السنى، والتزام حرفية النصوص الدينية، أو التحجر الفقهى الذى كاد يعصف بما فى الدين من شحنات روحية مشتعلة وإيمان دافق حمس. على أنه لا يمكن القول بأن الفلسفة الإسلامية ليست سوى مجموعة آراء ومواقف مفسرة للنصوص الدينية تفسيراً عقلياً بحيث تدور حول مشكلات الدين الأساسية كالتوحيد والخلق والمعاد فحسب، وتستهدف غاية دينية بحته، ولئن صح هذا على علم الكلام فانه لا يمكن ان ينسحب على مجمل الإنتاج الفلسفى عند المسلمين، وذلك لأن فلاسفة المسلمين تلقوا – من الخارج – مجموعة مضطربة وتلفيقية من تيارات الفكر الفلسفى الأجنبى وحاولوا التوفيق بينها وبين الدين كما فعل ابن رشد، كما أن لهم مواقف فلسفية خاصة تميزت بحلول مبتكرة ذات طابع فكرى حر وجاءت متأثرة بالمناخ العقلى الإسلامى (١).

وقد أشار فريق من الإسلاميين – ومن بينهم الشيخ مصطفى عبد الرازق إلى أنه لا يصح أن نجرى أى تغيير فى التسمية التى ارتضاها كتاب المسلمين السابقين من أصحاب هذا التراث، فقد وضعوا لهذا التراث العقلى اسما خاصاً فلا يجب أن نحيد عنه (٢) فقد تكلموا عن الإسلام أو الفلسفة الإسلامية أو فلاسفة الإسلام أو متفلسفة الإسلام.

المنكرون للفلسفة الإسلامية :

أصحاب هذا الرأى ينكرون على فلاسفة الإسلام الجدة والأصالة فى تفكيرهم الفلسفى، ويعتبرونهم مجرد نقلة للتراث اليونانى الفلسفى، أى وسطاء أدوا دوراً كان لابد لهم أن يؤدوه فى عملية نقل التراث، فقد كان عليهم أن يؤدوا دورهم فى نقل تراث اليونان الفلسفى والعقلى إلى المسلمين فى عهد ازدهارهم.

وهذه الطائفة من المنكرين تبنى آراءها على أساس دعوى عنصرية خطيرة. تشكك فى قدرة العقل العربى على التفلسف وترى أنه ليس فى مقدور العرب أن

(١) من القائلين بأنها فلسفة اسلامية : هورتن ودى بور وجوتييه، وكارادفو.
(٢) تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية – القاهرة ١٩٤٤ – الطبعة الاولى ص ٢١.

يتفلسفوا لأنهم من الجنس السامى ، وهذا الجنس لا قدرة له على تناول الأمور المجردة بينما شعوب الجنس الآرى – واليونانيون القدماء منهم – هم وحدهم أصحاب المقدرة على ذلك.

وكان الكونت جوبينو هو أول من أثار هذه المشكلة وميز الجنس الآرى على الجنس السامى بصفة عامة، وجاء مستشرق اخر وهو كارل هينرش بيكر وقارن بين الفن عند الساميين والفن عند الآريين وذكر أن الفنون السامية تظهر فيها المصغرات السيمترية المتكررة التى لا تجمعها وحدة تركيبية أما الفنون الآرية فانها تتميز بالتركيب القائم على وحدة الموضوع، وفيما يختص بالفلسفة يرى «بيكر» أنه بينما تخضع الروح الإسلامية للطبيعة الخارجية فتفنى الذوات الفردية فى كل ما لا تمييز فيه فلا تتصور الأفكار إلا على الإجماع – نجد أن الروح اليونانية تمتاز بالفردية واحترام الذاتية وهما محك النظر الفلسفى، ولهذا فقد كان اليونانيون أقدر على التفلسف من المسلمين[١].

وكذلك استند رينان وكوزان وجوتييه إلى الدراسات اللغوية ليخرجوا منها إلى تقييم الشعوب إلى سامية وآرية، وإفراد خصائص ثابتة لكل من الجنسين وقال رينان بهذا الصدد : أ نا أول من عرف أن الجنس السامى إذا قوبل بالجنس الهندى الأوروبى يعتبر حقاً تركيباً أدنى للطبيعة الانسانية، فالروح السامية تمتاز بالوحدة والبساطة أما الروح الآرية فانها تمتاز بالكثرة والتعقيد والساميون يعتنقون التوحيد المطلق الذى يتمشى مع فطرتهم الساذجة، وقد أثر هذا على نظمهم السياسية والاجتماعية والدينية» .

وتابع جوتييه موقف رينان وذكر أن العقل السامى عقل مباعدة وتفريق يدرك الجزئيات دون ربط بينها. أما العقل الآرى فهو عقل جمع ومزج وتركيب يربط الجزئيات فى كل متناسق وهو يؤلف بين الأشياء بوسائط تدريجية متداخلة متدانية(٢) .

وقد أجمل جوتييه مناقشة المشكلة التى أثارها هولاء العنصريون قائلاً : «إن هذه

---

(١) التراث اليونانى فى الحضارة الاسلامية : تراث الأوائل، كارل هينرش بيكر ترجمة ع. بدوى
(٢) جوتييه : المدخل إلى الفلسفة الاسلامية (الترجمة العربية) ص ٦٦.

هى عقلية الدين الاسلامى (السامية) وروحه فى حقيقتها ووقائعها ما ظهر منها وما بطن، هو دين سام بحت مفرق وموحد بأضيق المعانى وغير عقلى، لا يتفق والتفكير الحر، وقليل الميل إلى التصوف، ولو فى عهده الأول على الأقل، ومن ثم فى روحه الحقة. ومن المحال أن نتصور دينا أكثر منه تعارضاً مع الفلسفة الإغريقية الآرية بأعمق المعانى، إذ هى فلسفة مجمعة حاوية عقلية حرة التفكير مثالية وتصوفية (١).

وبناء على هذه النتيجة العامة التى ساقها جوتييه يكون العقل السامى عاجزاً عن استخلاص القوانين والقضايا ووضع الفروض أو النظريات، ومن ثم فانه يمتنع على العقلية الإسلامية ان تنتج آراء علمية أو مذاهب فلسفية وبذلك تكون الفلسفة الاسلامية نوعا من التكرار للفلسفة اليونانية.

وثمة رأى آخر معارض ساقة أوليرى الذى يذهب إلى القول بأن العقل العربى عقل يكلف بالماديات، ولهذا فهو غير معد بالطبيعة للنظر الفلسفى الذى يسمو على الماديات. وقد غلب على العرب التنافس والنضال فى الحياة لصعوبة المعيشة، فلم يعنوا بما وراءها من مطالب العقل الرفيعة. وإذا صح هذا على العرب فى حال الجاهلية والبداوة فلن يصدق عليهم بعد أن تحضروا.

الرد على دعاة النظرة العنصرية :

الواقع أن الردود العلمية الحاسمة على دعاة النظرية العنصرية كان لها أثرها فى دحض آرائهم التى أخذت فى التلاشى تدريجيا منذ أوائل القرن العشرين وساعد على ذلك يقظة الشعوب السامية التى كانت خاضعة للاستعمار وأخذها بجميع وسائل المدنية الحديثة وظهور أدباء وعلماء وفلاسفة من بينها، الأمر الذى يكذب دعوى التحجر الجنسى وانطواء كل جنس على قدرات ثابتة لا تتغير مع الزمن. وقد هوجمت فكرة الجنس الذى يتصف بخصائص ثابتة، فمن الناحية الفسيولوجية نجد أن العلماء قد دللوا على نسبية المقاييس التشريحية التى وضعت لتحديد أنماط الأجناس المختلفة اعتمادا على لون الشعر ولون العينين ومقياس الجمجمة(مثال: تجربة أجريت على شعب الباسك فى شمال أسبانيا) وكذلك فإنه لا يمكن اعتبار

---

(١) المدخل ص ١٧٩.

الجنس وحدة سيكولوجية، فقد أشارت أبحاث علم النفس للجماعات وعلم النفس الاجتماعى إلى أن التزاوج والغزو والهجرات وما يتبعها من انتشار ثقافى يجعل من العسير بل من المستحيل أن نتكلم عن جنس نقى مغلق يعيش تحت ظروف جغرافية ومكانية ثابتة، ذلك أن صفات الأمم كما يقول جبريل تارد تتغير تبعاً للتطور التاريخى، ويصبح التعليل الذى يستند إلى الطبيعة الثابتة للأجناس عنوانا على جهلنا بحقائق الأشياء وكسلنا عن تحرى الأشياء الأخرى.

وأخيراً فان علماء البيولوجيا قد أثبتوا بالأدلة العلمية بطلان الدعوى العنصرية، وإمكان وجود جنس نقى ذى خصائص ثابتة عبر التاريخ.

فقد تمخضت أبحاث علماء الوراثة عن أن وحدة المورثات Genes فى التوائم التى خرجت من بويضة واحدة لا تستلزم وحدة النتائج فى اختبارات الذكاء، فى حين أن وحدة البيئة الحضارية وظروفها تستلزم ذلك بل أن المورث الواحد يتخذ تعبيرات مختلفة متنوعة وهذه التعبيرات تتأثر فى الفرد الواحد بعوامل مختلفة، وبمعنى آخر أن نجد أن تصور الفرد كوحده استاتيكية قد حل محله تصوره كوحدة ديناميكية، فالفرد أصبح ينظر إليه على أنه دور "Role" ، ذلك أن طبيعة أى فرد إنما تتغير بحسب الدور الذى يضطلع به فى المجتمع والملابسات التى تحيط به، وعلى هذا فليس ثمه طبيعة إنسانية ثابته، بل إن موقف الفرد ودوره فى المجتمع إنما يتحدد نتيجة لتشابك عوامل البيئة والوراثة معاً .

وإذا كان الفرد الواحد يخضع لتغيرات كهذه فكيف الحال بالأمم والشعوب؟ والواقع أن حضارة من يسمون بالآريين قد أسهم فيها غيرهم كما يؤكد علماء الأنساب. ثم إن الأصل فى هذا التصنيف الجنسى يرجع إلى أبحاث علماء اللغات كما سبق أن ذكرنا، فكيف يمكن أن يطبق التصنيف اللغوى على السلالات والأجناس، وليست هناك علاقة حتمية بين اللغة والسلالة؟

ثم أنه إذا كانت دعوى العنصريين صحيحة من الناحية العلمية فلماذا يشتد الهجوم على نوع واحد من الساميين وهم العرب وعلى الدين الإسلامى وحده، ويغفل المهاجمون أمر اليهود ودينهم وتراثهم وهم أيضا ساميون ؟

وليس أدل على تهافت دعواهم من أن الفلسفة الإسلامية لم تكن وليدة الفكر

العربى وحده بل لقد أسهم فى إنتاجها أفراد من شعوب غير عربية أى غير سامية مثل الفرس والروم والخراسانيين وغيرهم ، وهذا ما يوقعهم فى تناقض ظاهر.

وثمة أمر آخر وهو أن معظم هؤلاء المستشرقين يكررون القول بأن الفلسفة الإسلامية لم تؤت بعد حظها من الدراسة العلمية الكاملة، ومع هذا فهم يصدرون بصددها أحكاما قطعية حاسمة .

وقد أدرك المستشرق Dugat مدى ما وقع فيه رينان من التناقض فقد عثر على نص لهذا الأخير يثبت فيه أن المسلمين عارضوا أرسطو، وكونوا فلسفة بها عناصر مختلفة عما كان يدرس بالمدرسة المشائية، مع أن رينان هو رأس القائلين بعجز العقلية العربية عن الانتاج الفلسفى ، واكتفائها بتدوين آراء فلاسفة اليونان فحسب.

وقد دافع دوجا عن الفلسفة الاسلامية وذكر أن عقلية كعقلية ابن سينا لا يمكن إلا أن تنتج جديدا وطريفا فى ميدان الفكر، وأن آراء المعتزلة والأشاعرة ليست سوى ثمار يانعة من آثار العقل العربى.

وقد ذهبت طائفة أخرى من المفكرين الغربيين من أمثال تنمان ومونك وماكدونالد، إلى أن للمسلمين فلسفة جديرة بالبحث تتمثل فى محاولة التوفيق بين العقل والدين.

وعلى الجملة فإننا نرى كيف أن الموقف الذى اتخذه أصحاب نظرية الجنس لا يمكن أن يصمد فى مواجهة النقد العلمى الجاد، ومن ناحية أخرى فإن إنكار الأصالة الفلسفية على المسلمين أمر يدحضه ما أخرجه المسلمون بالفعل من إنتاج فلسفى يتميز بطابع فريد، فقد تناولوا ما نقل إليهم من تراث اليونان بالدراسة ، وصبغوه بالصبغة الإسلامية، وأصدروا مذاهبهم بعد هضمه واستيعابه.

آراء المؤرخين الإسلاميين بصدد الفلسفة الإسلامية :

لم يكن المؤرخون الغربيون المعاصرون وحدهم هم الذين أثاروا مشكلة الفلسفة الإسلامية على هذا النحو فانقسموا بصددها إلى مؤيدين ومنكرين ، بل لقد سبق أن أثير هذا الخلاف بين المؤرخين الإسلاميين أنفسهم فمنهم ــ وهم الغالبية العظمى ــ من امتدح مواقف فلاسفة الإسلام ــ وخصها بالأصالة والابتكار وفريق

آخر أنكر التفلسف على العرب وإن كان يخص غيرهم من المسلمين كالفرس بالقدرة على التفلسف، وقد وقف فريق ثالث موقفاً علمياً وسطاً وأرجع ممارسة العلوم العقلية إلى ظروف الزمان والمكان وحاجات العمران .

ولقد كان لنزعة الشعوبية ـ التي تقطر حقدا على العرب ـ أثرها الكبير في الحط من قيمة الجنس العربي وصفاتة وقدراته، وكان الشعوبيون ـ من الفرس خاصة ـ يرددون أفكار أصحاب النظرية العنصرية ، فالعرب في نظرهم أمة بدوية متوحشة لا فن ولا علم، ولا قدرة لها على إنتاج فلسفة. يقول صاحب العقد الفريد: « لم تزل الأمم كلها من الأعاجم في كل شق من الأرض لها ملوك تحميها ومدائن تضمها وأحكام تدين بها وفلسفة تنتجها .. ولم يكن للعرب ملك يجمع سوادها ويضم قواصيها، ويقمع ظالمها وينهى سفيهها ، ولا كان لها قط نتيجة في صناعة ولا أثر في فلسفة إلا ما كان من الشعر، وقد شاركتها فيه العجم»(١).

أما صاعد بن أحمد فإنه يذكر في معرض كلامه عن علم العرب في جاهليتهم: « وأما علم الفلسفة فلم يمنحهم الله عز وجل شيئا منه ولا هيأ طباعهم للعناية به، ولا أعلم أحدا من صميم العرب شهر به إلا أبا يوسف يعقوب بن اسحق الكندي (المتوفى سنة ٣٦٠هـ ـ ٨٧٣ م) وأبا محمد حسن الهمذاني (المتوفى سنة ٣٣٤ هـ ـ ٩٤٦ م) .

وما ذهب إليه صاعد يؤدي دعوى الشعوبية في أن طبيعة العرب لا تسمح بالتفلسف سواء في الجاهلية أو بعد الإسلام ، حتى أنه ليعد اشتهار الكندي بالفلسفة ـ وهو عربي ـ من قبيل الصدفة البحتة .

ونجد الجاحظ ـ رغم إشادته بفصاحة العرب وشعرهم ـ يعقد مقارنة بينهم وبين غيرهم من الأمم فيقول : « إن الهند لهم معان مدونة، وكتب مجلدة لا تضاف إلى رجل معروف، ولا الى عالم موصوف، وإنما هي كتب متوارثة وآداب على وجه الدهر سائرة مذكورة، ولليونان فلسفة ومنطق، وفي الفرس خطباء إلا أن كل كلام الفرس، وكل معنى للعجم فإنما هو عن طول فكرة، وعن اجتهاد وخلوة وعن

---

(١) العقد الفريد جـ ٢ ص ٨٦. (٢) طبقات الأمم : لصاعد الأندلسي.

مشاورة ومعاونة، وعن طول التفكر ودراسة الكتب وحكاية الثانى علم الأول، وزيادة الثالث فى علم الثانى ، حتى اجتمعت ثمار تلك الفكر عند آخرهم، وكل شىء للعرب فإنما هو بديهة وارتجال وكأنه إلهام[1]».

ومعنى هذا أن الجاحظ يرى أن العرب ليس فى مقدورهم أن يتفلسفوا لأن الفلسفة إنتاج عقلى يحتاج إلى إمعان الفكر، ولهذا فقد برعوا فقط فيما يحتاج إلى بديهة حاضرة كعلوم اللسان وفنون القول من نثر وشعر.

ولا شك أن هذا المسلك يُدخل الجاحظ فى دائرة العنصريين الذين يصنفون عقليات الشعوب حسب أجناسها.

فإذا انتقلنا إلى آراء طائفة القائلين بقدرة العرب على التفلسف فإننا نجد من بينهم الشهرستانى صاحب الملل والنحل الذى يشير إلى وجود نوع أولى من الحكمة عند العرب فى الجاهلية، يتمثل فى الحكم القصيرة والأمثال المركزة. ويعقد الشهرستانى مقارنة بين العرب والهنود ويقرر أن هذين الشعبيين يتشابهان فى ميل كل منهما إلى تقرير خواص الأشياء والحكم بأحكام الماهيات، وإذن فالعرب مثلهم كمثل الهنود فى استطاعتهم أن يتفلسفوا وهو يقول :

« ومنهم حكماء العرب وهم شرذمة قليلة لأن أكثر حكمهم فلتات الطبع وخطرات الفكر ربما قالوا بالنبوات[2] » .

ويقول فى موضع آخر : « إن العرب والهند يتقاربان على مذهب واحد وأكثر ميلهم إلى تقرير خواص الأشياء والحكم بأحكام الماهيات والحقائق واستعمال الأمور الروحانية[3] » .

ومعنى هذا أن العرب كالهنود يميلون إلى الأحكام الكلية والأمور العقلية والمجردات، أى إلى تناول موضوعات الفلسفة وقضاياها.

وإذا كان الشهر ستانى قد جعل العرب على قدم المساواة مع الهنود فى القدرة على التفلسف والنظر العقلى المجرد فإن مؤرخاً آخر هو تقى الدين أحمد بن على المقريزى صاحب «الخطط» يرى أن للعرب قدرة على التفلسف كغيرهم من الأمم ولكن بدرجة أقل، يقول : «واسم الفلاسفة يطلق على جماعة من الهنود والبراهمة

(١) البيان والتبيين جـ ٣ ص ١٥ . (٢) الملل والنحل ص ٢٥٣ ، (٣) الملل والنحل ص ٣.

ولهم رياضة شديدة، وهم ينكرون النبوة أصلاً، ويطلق على العرب بوجه أنقص وحكمتهم ترجع إلى أفكارهم وإلى ملاحظة طبيعية ويقرون بالنبوات ، وهم أضعف الناس فى العلوم[1] » .

وننتهى من استعراضنا لآراء الإسلاميين[2] حول حقيقة هذا التراث العقلى الإسلامى بايراد رأى ابن خلدون فى هذه المشكلة.

لم يذهب ابن خلدون إلى تصنيف الشعوب إلى أجناس لها طبائع خاصة، بل أدخل تأثير الظروف الزمانية والمكانية والاجتماعية فى تكوين عقلية الشعوب وطبائعها، فتعليم العلم ـ كما يقول ـ يتعلق بالكلام عن الصنائع التى تكثر فى الحضر وتزداد مع الحضارة والعمران وتقل فى حالة البداوة[3] .

وهو يقسم العلوم التى يخوض فيها البشر إلى قسمين : عقلية ونقلية والعلوم العقلية مثل المنطق والفيزيقا والميتافيزيقا والتعاليم ، يقف عليها الإنسان بطبيعة فكره، لا فرق بين عربى وعجمى بصددها إلا من حيث الظروف الزمانية والمكانية التى ينشأ كل منهما فيها[4] .

وهذا يعنى أن فى مقدور كل إنسان أن يتفلسف، إذ أن الفلسفة ليست خاصة بشعب أو بجنس معين، ولكنها من جملة الصنائع التى يحذقها أهل الحضارة والعمران، ولهذا لم تكن للعرب فلسفة فى جاهليتهم، إذ لم تترتب لديهم ملكات خاصة بهذا الصدد وهم على حال البداوة، ولما تحضروا إبان الحكم العباسى مالوا إلى شئون الملك والرياسة وتركوا العلم للأعاجم، ولذلك فإن أكثر جملة العلم من العجم أو ممن تتلذوا عليهم[5] ، وليس ذلك لعلة كامنة فى طباع العرب وإنما يرجع ذلك إلى أن العجم بدأوا حضارتهم قبل العرب .

وقد برع فلاسفة الإسلام فى تناول الفلسفة اليونانية وصارت لهم فلسفة خاصة خالفوا فيها كثيرا من آراء المعلم الأول[6] .

---

(١) الخطط جـ ٤ ص ١٦٣.

(٢) نقصد المؤرخين الإسلاميين المعاصرين لنشأة الفلسفة الإسلامية وازدهارها فى العصر العباس.

(٣) المقدمة ص ٣٧٩ (٤) المقدمة ص ٤١٧ (٥) المقدمة ص ٤١٩. (٦) المقدمة ص ٤١٩.

آراء الاسلاميين المحدثين فى أصالة الفلسفة الإسلامية:

يبقى إذن أن نستعرض آراء الطائفة التى ترى فى الفلسفة الإسلامية أصالة وجدة تستحق معها أن يكون هذا التراث نسقاً متمايزاً من أنماط الفكر الإنسانى . وهؤلاء أيضاً فريقان : الفريق الأول يرى أن الفلسفة الإسلامية قد نبعت من صميم البيئة الإسلامية، ذلك أنه نشأ من طول معاناة علوم القرآن والحديث، علم إسلامى أصيل هو علم أصول الفقه [1] الذى ظهرت فى رحابه المذاهب الكلامية، وجاءت الفلسفة اليونانية لكى تجد أرضاً خصبة وعقلية فلسفيه اكتملت لديها جميع أسباب النظر الفلسفى من خلال النظر فى مسائل الفقه وأقضيته وقياساته ، فلم يكن تيار الفلسفة اليونانية ـ على هذا النحو ـ سوى رافد اندفع ليلتقى مع المجرى الكبير بدافعه من حتمية التأثير الثقافى المتبادل كنتيجة للتجاور المكانى والتماس الحضارى فى هذه المنطقة القديمة ، وأقبل المسلمون على التراث اليونانى مستعرضين قضاياه باسلوب منهج المقارنة لا باسلوب المتعلم، فرفضوا ما يتعارض منه مع الدين وموقفهم المفلسف منه ، وقبلوا ما لا يناقض العقيدة من مذاهب وآراء ولكن هذا الرأى كان له خصوم من المستشرقين ـ حتى قبل أن يذيعه صاحبه ـ فقد ذهب المستشرق فون كريمر إلى أن نظرية القياس الفقهية التى طبقها فقهاء المسلمون كابن حنبل والشافعى وابن تيمية وغيرهم إنما ترجع إلى أصل يهودى وأن لفظ (القياس) موجود فى اللغة العبرية .

وقد حبذ هذا الرأى ودافع عنه المستشرق برنشفيج أستاذ الدراسات الإسلامية فى السربون، وكان لى حظ الاستماع إلى مقالته هذه ـ فى أيام الطلب بهذه الجامعة ـ فاظهرت ضعف هذا المأخذ استناداً إلى ما انتهت إليه الدراسات التاريخية حول أصل اللغات : فاللغتان العربية والعبرية ترجعان إلى أصل واحد، فهما من مجموعة اللغات السامية، وما دام الاستمداد اللغوى واحداً فلا مشاحة إذن فى وجود لفظ واحد فى لغتين متفرعتين على أصل واحد ، وبالتالى لاوجه للقول باستمداد احد اللغتين من الأخرى. ويبقى إذن أن لفظ (قياس) أصيل فى (العربية) كما هو أصيل فى (العبرية) وبذلك تسقط دعوى فون كريمر وخلفه برنشفج !

---

(١) أذاع هذا الرأى الأستاذ الأكبر الشيخ مصطفى عبد الرازق فى كتابه (تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية) القاهرة ١٩٤٤

أما الرأى الثانى المنكر لأصالة القياس الفقهى عند المسلمين فهو رأى المستشرق جولد زيهر . إذ أنه زعم أن المسلمين استفادوا كثيراً من الأحكام الفقهية التى كانت تصدرها المحاكم الرومانية فى بيروت قبل الفتح الإسلامى وأن الفقه الأوزاعى هو خير دليل على هذا التأثير ومن ثم فان نظرية القياس الفقهى قد وفدت على المسلمين من فقهاء الرومان . والرأى كما نرى ضعيف لا يحتاج إلى طول محاجة ، فأولا لم تصلنا مؤلفات عن الأوزاعى تثبت صحة هذا الرأى ، بل أن النصوص المتفرقة التى نسبت إلى الأوزاعى تنم عن اتجاه مالكى واضح .

وثانيا : ما يقطع به التطور المحقق فى دراسات القرآن والسنة وكيف أنها نشأت وليدة، تدرج خطوة بعد أخرى فى مدارج الكمال حتى تم نضجها بمعزل عن المؤثرات الخارجية. فلقد خيف على الاسلام ابان ظهوره من رواسب الثقافات الوثنية ، وكذلك من تعقيدات الكتابيين ومجافاتهم للفطرة الإسلامية، فلم يكن القضاة وولاة الامصار الإسلامية فى صدر الإسلام يحبذون الاستناد فى الفصل فى الدعاوى إلى غير الكتاب أو السنة أو النظر بما لا يخرج عنهما .

على أننا وإن كنا ندافع فى هذا الموقف بالذات عن الرأى القائل بأصالة الفلسفة الإسلامية فى مواجهة المنكرين لها، إلا إننا قد لانقبل بعض النتائج التى ينتهى إليها القائلون به، وهذا التحفظ يفضى بنا إلى الكلام عن موقف الفريق الثانى من الطائفة الثانية، وعلى هذا الرأى جمهرة الباحثين المعاصرين فى الفلسفة الاسلامية على اختلاف اتجاهاتهم ومشاربهم ، ويتلخص هذا الموقف فى أن المسلمين قد تدرجوا فى طلب المعرفة منذ بداية عهدهم بالتحضر، فأقبلوا فى صدور الاسلام على علوم القرآن والسنة ، وحذقوا مباحثها وتطرقوا إلى الأحكام الفقهية وإلى مناقشة قضايا الدين للدفاع عنها فى مواجهة الخصوم، فنشأ علم الفقه وكذلك نشأ علم الكلام وتعمق المسلمون مشكلات العقيدة وأحكام الدين فنشأ علم أصول الفقه وتوصل المسلمون بدون أى عون خارجى إلى استنباط الأحكام الفقهية وبلغوا فى كل هذا مبلغ الكمال والنضج، ثم طلبوا فى هذا الطور من حياتهم ـ فلسفة اليونان فترجمت لهم وأقبلوا على دراستها وتفهم مشاكلها محاولين التوفيق بينها وبين الدين فكأنهم لم يطلبوا الفلسفة إلا فى فترة كانوا قد وصلوا فيها من الناحية العقلية إلى مستوى هذا التراث الفلسفى. ولو لم تتح لهم فرصة نقل هذا التراث

لكان من الممكن أن ينطلق العقل الاسلامى إلى مداه فيبتكر فلسفة خاصة به تكون ذات اصالة تامة .

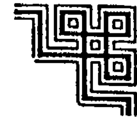
الخلاصة :

ونخلص من المناقشات التى أوردناها حول مشكلة الفلسفة الإسلامية وقدرة العرب على التفلسف بصفة خاصة والمسلمين بصفة عامة ، إلى ما يلى : .

أولا : إن دعوى التمييز العنصرى لا تستقيم مع المنطق ، ولا تستند إلى أى أساس علمى ، فلا يمكن التمييز بين العرب وغير العرب من حيث الجنس والطبيعة، ثم إن الصفات التى يلحقها هؤلاء العنصريون بالعرب إنما تنطبق على العرب فى جاهليتهم فحسب بتأثير البيئة الصحراوية، وقد مرت كل الشعوب بهذا الطور. والشعب اليونانى من بينها . ولما تحضر العرب فى العصر العباسى كانت لهم مشاركة فعليه فى الحركة العلمية ، وإن اتجه معظمهم بحكم العصبية إلى الرياسة وتدبير شئون الدولة. فليس للطبع أو العنصر أثر فى الإتجاه .

ثانيا : إن المسلمين أنتجوا فلسفة خاصة بهم ، جديرة بأن تسمى فلسفة إسلامية أسهم فيها مفكروا الاسلام من الشعوب الاسلامية المختلفة من عرب وفرس وروم وسريان .

ثالثا : إنه على الرغم من أصالة الفلسفة الاسلامية ، وظهورها عند المسلمين حينما نضجت العقلية الاسلامية ووصلت إلى المستوى الذى تستطيع أن تنتج فيه فلسفة، إلا أن المسلمين تشوقوا إلى الإطلاع على الأنظار العقلية للأمم الأخرى التى سبقتهم فى هذا المجال، فنقلت إليهم فلسفة اليونان ، والفرس، والهند وبذلك خضعوا لتأثيرات يونانية وفارسية وهندية ومسيحية وغنوصية، وقد اعترف المسلمون أنفسهم بذلك فى مؤلفاتهم .




كيف انتقلت الفلسفة اليونانية إلى المسلمين

يتعين علينا إذن أن نجلو الصورة التى انتهى بها تراث اليونان إلى المسلمين:

نحن نعرف أن المدارس فى العصر الهللينى ـ بعد أرسطو ـ عكفت على شرح نصوص أفلاطون وأرسطو والتعليق عليها، بل ونسبت آراء مزعومة إلى الفيلسوفين الكبيرين وحاكت حولهما وحول سقراط والسابقين عليه أشتاتا من القصص والأساطير الخرافية، ونجد صورة لذلك كله فى كتاب ديوجين اللاثرسى عن «حياة الفلاسفة وآرائهم» وفى مؤلفات أخرى كثيرة نقلت عنه، وقد ظهرت فيها على وجه العموم نزعة تلفيقية واضحة نجد اكتمالها فى صورة «مذهب» عند أفلوطين السكندرى ثم نجد مدرسة أفلوطين تتفرع إلى مدرستين، واحدة فى أثينا بزعامة أبرقلس، والثانية فى الشام بزعامة يامبليخوس. وتواجه المدرسة الأولى نهايتها فى أثينا على يد جستنيان فى أوائل القرن السادس الميلادى فيفر فلاسفتها إلى جنديسابور حيث يستضيفهم كسرى وهناك يعكفون على نقل التراث اليونانى إلى اللغة الفارسية.

أما الفرع الثانى فيستمر فلاسفته فى إكمال سلسلة الأفلوطونية المحدثة بعد أن اعتنقوا المسيحية، واختص السريان منهم بنقل التراث اليونانى إلى السريانية[1]. وحينما طلب المأمون نقل كتب الفلسفة بعد حلم يقال أنه رأى فيه أرسطو وكأنه يحفزه فيه إلى أن ينقل كتب الفلسفة إلى العربية، أو بدافع من نشأته العقلية وانتسابه لحركة الاعتزال وما صاحبها على عهده من محن بسبب مشكلة خلق القرآن – لم يجد المأمون[2] حوله غير السريان وفى جملتهم حنين بن اسحق وابنه

---

(١) راجع أوليرى «الفكر العربى ومكانته فى التاريخ» ترجمة الدكتور تمام حسان راجع أيضا مقال «من الاسكندرية إلى بغداد» فى مجموعة (التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية) لماكس ماربرهوف – ترجمة الدكتور عبد الرحمن بدوى.

(٢) راجع طبقات الأمم لصاعد الأندلسى.

اسحق وقسطا بن لوقا البعلبكى وغيرهم ممن حذقوا اليونانية والسريانية والعربية، فكان النقل أولا من السريانية إلى العربية ثم اتجه النقلة بعد ذلك إلى الترجمة من اليونانية إلى العربية مباشرة. ولكن هذه الحركة لم تتجه فى غالب الأمر إلى المصادر الأولى للفلسفة اليونانية إذ كانت مكتبات القسطنطينية تضن بها على فلاسفة الشرق من السريان وغيرهم وتعتبرها من الأسرار والكنوز التى لا يحق لغير البيزنطيين وعلمائهم الاحتفاظ بها، والدليل على ذلك أن كتب أرسطو الحقيقية ترجمت إلى اللاتينية بعد فرار علماء القسطنطينية إلى غرب أوربا اثر اقتحام محمد الفاتح لها

والذى يعنينا من هذا الأمر أن النقلة من السريان اقتصرت جهودهم على نقل مصنفات العصر الهللينى بما تضمنته من تلفيقات وأخطاء ظهر أثرها الشنيع فى الحركة الفلسفية عند المسلمين بحيث نستطيع القول بأنها أعاقت التطور الطبيعى للعقل الإسلامى بل وحبست انطلاقه إلى حين.

- مشكلة الكتب المنحولة :

ونشير بالذات - فى هذا الصدد - إلى الكتب المنحولة مثل كتاب الربوبية، وكتاب التفاحة وكتاب الإيضاح فى الخير المحض[1]، فكتاب الربوبية المعروف باسم أثولوجيا أرسطو طاليس قد نسب خطأ لأرسطو وهو مقتطفات من تاسوعات أفلوطين (٢) جمعها مؤلف سريانى مجهول، وقد ترجمه إلى العربية عبد الملك بن ناعمه الحمصى المتوفى ٢٢٠ هـ / ٨٣٥م وأصلح الترجمة فيلسوف العرب الكندى، ونجد فى هذا الكتاب مذهب الأفلوطونية الحديثة ممزوجا بتعاليم الإسكندر الأفروديسى، وقد تلقاه المسلمون على أنه لأرسطو. ومن ثم فقد حدث لهم خلط كبير بين مذهب أرسطو ومذهب أفلاطون وأفلوطين بالاضافة إلى مذاهب الشراح من أمثال فورفوريوس وثامسطيوس وآمونيوس وسمبليقوس والإسكندر الافروديسى

---

(١) فيما يختص بالكتب المنحولة : راجع تاريخ الفلسفة فى الإسلام لدى بور و «أصول الفلسفة الاشراقية» للمؤلف.

(٢) راجع بول كراوس «أفلوطين عند العرب» المجلد رقم ٢٣ القاهرة ١٩٤١ - وقد نشر عبد الرحمن بدوى تفسير كتاب أثولوجيا لابن سينا فى «أرسطو عند العرب» ثم نشر نص أثولوجيا مع دراسة عن الأفلاطونية المحدثة عند العرب. وكان المرحوم بول كراوس قد قام بدراسة كتاب (أثولوجيا) وقارنه بنص التاسوعات وقد وجدت تعليقات المستفيضة على نسخه (أثولوجيا) الخاصة بأستاذنا المرحوم لويس ماسينون فى مكتبته بباريس، ولم تتح لبول كاروس الفرصة لنشر هذه التعليقات القيمة.

ونشأت مشائية اسلامية مزعومة يظن أصحابها أنهم تابعون لأرسطو وحقيقة الأمر أنهم من أتباع الأفلاطونية المحدثة.

وقد استحكمت الأزمة بصفة خاصة عند فيلسوف حاد الذهن هو أبو نصر الفارابى فنراه فى كتاب «الجمع بين رأيى الحكيمين أفلاطون وأرسطو» يورد آراء لأرسطو تعارض آراء أخرى له، ثم يحاول التوفيق بين هذه الآراء المتعارضة، زعما منه بأنه لا يعقل أن فيلسوفا كبيرا كأرسطو يناقض نفسه، والحقيقة أن الفارابى كان يقارن بين نصوص تلقاها من كتاب الحروف (الميتافيزيقا) لأرسطو ونصوص أخرى تلقاها من كتاب أثولوجيا، والأولى نصوص حقيقية لأرسطو أما الثانية فهى ليست له، ولم يكن الفارابى على علم بذلك، فأخذ يحتال فى تعسف للتوفيق بين هذه الآراء المتناقضة، ثم أنه كذلك يقرأ لأرسطو نقدا شديدا موجها لنظرية أفلاطون فى المثل ثم يجد موافقة منه لهذه النظرية فى أثولوجيا المزعوم فيحتال للتوفيق بين الرأيين على ما بينهما من خلاف شديد.

على أن ابن سينا تنبه إلى مشكلة كتاب «أثولوجيا» فقال فى نص حاسم فى رسالته إلى الكيا أبى جعفر، «على ما فى أثولوجيا من المطعن» وهذه العبارة – ولو أنها تعبر عن الشك العميق فى نسبة هذا الكتاب لأرسطو – إلا أن التيار القوى الذى خلفه هذا الكتاب وغيره من الكتب المنسوبة خطأ لأرسطو جعل من المستحيل أن يؤثر هذا النقد فى مصير المشائية الإسلامية بالصورة التى رسخت بها فى أذهان المسلمين، وحتى ابن سيناء نفسه نراه وقد أذعن لمطالب المشائين الإسلاميين فلخص لهم مبادئهم فى «الشفاء» وفى «النجاة» وفى أجزاء من «الأشارات» على الرغم من عدم إستحسانه لمذهبهم. فهذه كانت فلسفة العصر ومذهب صفوة المثقفين الإسلاميين آنذاك.

وفى هذا الجو الملئ بالمتناقضات لم يستطع العقل الإسلامى أن يبرز جوهره الخلاق فى ميدان الفلسفة نقيا مخلصا فقد تعثر فى مواطئ هذا الخليط المعوق للانطلاق الفكرى وبذل مجهوداً ضخما فى محاولة التخلص منه حتى كاد أن ينفلت من إساره على يد المدرسة الاشراقية او الأفلاطونية الإسلامية ثم على يد ابن رشد الذى يمثل العودة إلى أرسطو الحقيقى، وكان أن انتقل هذا التراث كله إلى العالم العربى عن طريق الترجمة فظهرت فى أوربا مدارس تتعصب لابن سينا

واخرى تشايع ابن رشد واستمر تأثير فلسفة المسلمين فى أوروبا إلى عصر النهضة بل إلى مطالع العصر الحديث عند ديكارت [1] وليبنتز وغيرهما.

أثر الفلسفة اليونانية فى اعاقة انطلاق الفكر الفلسفى عند المسلمين :

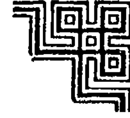
على أننا لا يمكن بحال أن نسلم بالرأى القائل بأن جهود فلاسفة الاسلام اقتصرت على فهم الفلسفة اليونانية والتعبير عن مشكلاتها باللغة العربية فحسب. فقد كانت هناك إلى جانب حركة التوفيق بين الفلسفة والدين اتجاهات فلسفية اسلامية تتضمن أبحاثا مبتكرة فى المنطق [2] وفى الإلهيات وخصوصاً فى مشكلة الألوهية وأدلة اثبات وجود الله وصفاته وأفعاله. وعلاقة الله بالعالم ومصير الانسان وأفعاله. وكذلك كانت لهم أبحاثهم الجديدة فى الميدن الطبيعى والفلكى. وهذه مسائل كانت تدخل فى دائرة البحث الفلسفى فى العصر القديم.



---

(١) راجع للمؤلف «بين الغزالى وديكارت» بحث مقارن فى مجلة الشرق الجديد سنة ١٩٤٦ .

(٢) راجع كتاب (مناهج البحث عند مفكرى الاسلام) الدكتور على سالم النشار.



التيار الأفلاطونى فى الفلسفة الاسلامية



« منهج جديد »

وإذا كانت جمهرة المؤرخين للفلسفة الاسلامية يتفقون على أن فلاسفة الاسلام قد تأثروا بالأرسطية الممزوجة بالأفلاطونية المحدثة بحيث أصبح هذا الرأى أساسا وموجها لأى بحث فى هذا الميدان، فاننا بعد أبحاث فى مدى عشرين عاما على وجه التقريب قد استطعنا أن ندحض هذا الرأى وأن نقدم الصورة الحقيقية للفلسفة الاسلامية من خلال دراستنا لنصوص الفلاسفة أنفسهم وقد اتبعنا منهجا تاريخيا عريضا أثبتنا فيه ضحالة الرأى الذى ساقه المؤرخون والذى يزعم بأن الفلسفة قد اختفت من المشرق بعد النقد الهادم الذى وجهه إليها الغزالى.

وكانت نقطة البداية فى منهجنا بعض النصوص الاشراقية التى تذكر أن رئيس الاشراقيين هو أفلاطون وأن أتباع الاشراقية هم الأفلاطونيون (١) وكان علينا أن نعود إلى المنابع الأولى للفكر الأفلاطونى. وقد اتضح لنا أن نظرية المثل الأفلاطونية قد اتخذت طابعا رياضيا فى المحاضرات الشفوية للأكاديمية واعتبرت الأعداد العشرة مثلا رئيسية فى أعلى مرتبة فى عالم المثل، وفوقها الواحد، وقد مرت هذه النظرية خلال شروح الاسكندر الأفروديسى واعتبار العقل الفعال عقلا كونيا قائما بذاته وخارجا عن النفس الانسانية، ثم أحدثت الأفلاطونية المحدثة أثرها فى أحكام الصلة بين المثل الرياضية العشرة العليا وبين المثل الرياضية المتوسطة فكان أن ظهرت نظرية الصدور عند أفلوطين وتلقاها المسلمون تحت إسم نظرية «الفيض» أو نظرية «العقول العشرة» التى نجد صورة لها فى فصل من كتاب «آراء أهل المدينة الفاضلة»، وليست العقول العشرة الكونية سوى الأعداد الطولية المثالية عند افلاطون، وقد أشار اليها ابن سينا إشارات موجزة فى القسم الرياضى من كتاب «الشفاء».

على أن هذا التيار الأفلاطونى كان يجب أن يصل إلى مداه من خلال المشائية

---

(١) راجع كتاب «حكمة الاشراق» للسهروردى وكتاب «المثل العقلية الأفلاطونية» لمؤلف مجهول – وكتاب الأسفار الأربعة لصدر الدين الشيرازى – ورسالة «فى المثل المعلقة» لقصاب باشى زاده.

. المزعومة، وكان ابن سينا أول من أعلن الثورة على الأرسطية المزعومة إذ أشار في صراحة إلى سخف آراء المشائين ومقدمهم فورفوريوس واتجه إلى «الحكمة المشرقية» وخصوصا من الجزء الأخير من «الاشارات المسمى «بمقامات العارفين» وكذلك في رسائله الصغرى وهي التي تعبر تماما عن مذهب ابن سينا الحقيقي أي عن أفلاطونيته المستترة وراء المذهب المشائي المعروف، فليست العقول العشرة بوضعها المعروف أساسا صريحا للحكم بالأفلاطونية التيار المشائي المزعوم إذ كان يجب أن تنقى من الآثار المشائية لكي تعود إلى أصلها في حظيرة المذهب الأفلاطوني وكان على أبي البركات البغدادي أن يوجه الضربة الحاسمة إلى البناء المشائي في نقده للنظرية في كتابه «المعتبر» إذ هو يتساءل عن مصدر هذه النظرية هل هو وحي أم أنه تسليم أعمى بأمر غير معقول؟ وفي خلال هذا التساؤل نجده يفصح عن حقيقة موقفه الأفلاطوني. وقد كان على المدرسة الاشراقية أن تكمل الدور الذي بدأه ابن سينا وأسهم أبو البركات في تحقيق سيره إلى الغاية المنشودة وهي عودة مذهب أفلاطون إلى الظهور في صورة متكاملة مضافا إليها رواسب كان لابد من وجودها كنتيجة لتفاعل التيارات الفكرية المختلفة مع المذهب خلال هذه الحقبة الطويلة منذ ظهور المذهب عند أفلاطون إلى إحيائه عند أتباع السهروردي الاشراقي، وقد اعتقد المؤرخون - عن غير حق - أن مذهب ابن سينا الرسمي ظل معروفا في العالم الاسلامي وعلى الأخص في ايران إلى القرن التاسع عشر الميلادي، ولكن الواقع أن الاشراقية هي التي احتلت مكان الصدارة في الفكر الاسلامي إلى وقت متأخر وخصوصا بعد أن التحمت بالتشيع، وكان بعض الاشراقيين يشرحون ابن سينا ويعلقون على نصوصه بآرائهم الاشراقية كنصير الدين الطوسي وغيره، وقد وصلت الاشراقية أي الافلاطونية إلى أوجها عند الفيلسوف الأفلاطوني الكبير صدر الدين الشيرازي صاحب كتاب «الأسفار الأربعة» وكانت مدرسته هي التي استمرت في ايران إلى منتصف القرن التاسع عشر الميلادي[1].

على أنه بعد أن عرف التيار الأفلاطوني طريقه إلى الظهور، كذلك أخذ أرسطو الحقيقي طريقة إلى الظهور عند ابن رشد في الأندلس مع بعض تأويلات اقتضتها ظروف التطور الزمني للمذهب الأرسطي.

(١) راجع جوبينو، الفلسفة والدين في آسيا الوسطى.

خاتمة :

هذه إذن جولة سريعة خلال التراث الفلسفى عند المسلمين أشرنا فيها إلى أهمية إعادة البحث فى هذا التراث على أساس منهج جديد، وحسبنا أن نؤكد ضرورة دراسة مذهب ابن سينا الحقيقى على ضوء ما أوجزنا من آراء حتى يمكن متابعة التراث الفلسفى فى سيره بعد ابن سينا واستمراره إلى مشارف العصر الحديث.



مجهودات الباحثين فى ميدان الفلسفة الإسلامية

ويجدر بنا قبل أن نستعرض بعض المواقف الأساسية لفلاسفة الإسلام أن نشير إلى المجهودات العلمية لطائفة من الباحثين الممتازين فى هذا الحقل الإسلامى الهام.

(أ) المقـدمات :

فمن حيث الدراسة المدخلية لهذا الفكر نجد كتاب «التمهيد» للشيخ مصطفى عبد الرازق فى أعلى مرتبة بين هذه البحوث، وكذلك كتاب الدكتور ابراهيم بيومى مدكور «فى الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه». ومن بين كتب المستشرقين نجد كتاب جوتييه الذى ترجمه الدكتور يوسف موسى باسم «المدخل لدراسة الفلسفة الإسلامية» وكتاب مونك «أمشاج من الفلسفة الإسلامية والفلسفة اليهودية». ومقال المستشرق والزر عن الفكر الاسلامى، ثم مجموعة الدراسات القيمة لكبار المستشرقين التى ترجمها الدكتور عبد الرحمن بدوى بعنوان «التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية» وأخيرا كتاب أوليرى عن «الفكر العربى ومكانته فى التاريخ» وقد نقله إلى الغربية تمام حسان.

(ب) الكـــندى :

أما عن الكندى فقد خصص الشيخ مصطفى عبد الرازق كتيباً مفيداً لدراسة

هذا الفيلسوف بقدر ما كانت تسمح به النصوص المعروفة فى ذلك الوقت، وهو كتاب «فيلسوف العرب والمعلم الثانى» القاهرة ١٩٤٥ وأخرج الدكتور أحمد فؤاد الأهوانى «كتاب الكندى إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى» - القاهرة ١٩٤٨. وقدم لهذا الكتاب بمقدمة تشتمل على دراسة مطولة لشخصية الفيلسوف ومذهبه، ثم عكف الدكتور عبد الهادى أبو ريدة بعد ذلك على دراسة آثار الكندى الفلسفية فنشر بعض رسائله فى مؤلفين أولهما سنة ١٩٥٠ والثانى سنة ١٩٥٣، وقد قدم الدكتور أبو ريدة لتحقيقه النصى بدراسات مستفيضة عن مذهب الكندى الفلسفى.

جـ) الفـــارابى:

وقد اهتم عدد كبير من الباحثين بدراسة آثار الفارابى الفلسفية نذكر من بينهم ديتريشي وشنيشنيدر، وكاردفو، غير أن كتاب الدكتور إبراهيم مدكور عن «الفارابى» يعد بحق أول بحث كامل عن فلسفة الفارابى، وهو بعنوان

La place d'al - farabi dans l'école philosophique musulmane

وقد ظهرت دراسات أخرى للأب إلياس فرح «الفارابى ١٩٣٧) ولعباس محمود العقاد «الفارابى» عن لجنة دائرة المعارف الإسلامية.

وقام فريق من المتخصصين بنشر نصوص الفارابى محققة تحقيقاً علمياً فأخرج الأب بويج «رسالة فى العقل» بيروت سنة ١٩٣٨، وصدرت طبعة ثانية محققة «لآراء أهل المدينة الفاضلة» فى القاهرة سنة ١٩٤٨، وأعاد الدكتور عثمان أمين طبع «إحصاء العلوم» مع مقدمة مستفيضة.

هذا ويعكف الباحثون فى معهد فاربورج بلندن على دراسة نصوص الفارابى ضمن المجموعة الأفلاطونية، وقد أصدر المستشرق فرانشكو جبريلى نشرتين عن الفارابى - هذا بالإضاة إلى بعض رسائل الفارابى التى أصدرها مؤخرا الدكتور محسن مهدى بجامعة هارفارد وهى تنطوى على مجهود علمى واضح.

د - ابن ســـينا :

أما ابن سينا فقد حظى بأكبر نصيب فى ميدان الدراسات الفلسفية فحسبنا أن نشير إلى الثبت التاريخى الهام الذى أصدرته لجنة الإحتفال بالعيد الألفى لابن

سينا تحت إشراف الأب قنواتى[1] فهو يشير إلى مؤلفات ابن سينا وإلى معظم الدراسات المتعلقة بها، على أنه يجب الإشارة بصفة خاصة إلى الجهود الممتاز الذى بذلته السيدة جواشون أستاذة الفلسفة بمعهد ما وراء البحار بباريس فقد عكفت على دراسة مذهب ابن سينا خلال حقبة طويلة من حياتها ونذكر من بين مؤلفاتها:

1 - La distinction de l'essence et de l'existence chez Ibn Sina Paris, 1933.

2 - La philosophie d'Avicenne et son influence en Europe mediévale Paris, 1944.

3- Lexique de La Langue philosophique d'Ibn sina, Paris 1988.

- ترجمة كتاب الاشارات إلى اللغة الفرنسية مع تعليقات مستفيضة ومنتخبات من شرحى الطوسى والرازى - على نفقة اليونسكو سنة ١٩٥١ بعنوان :

Livre des Directives et Remarques.

وكذلك يجدر بنا الاشارة الى البحث الممتاز الذى أصدره الدكتور جميل صليبا عن ابن سينا وهو يؤكد فيه حقيقة مذهب ابن سينا الأفلاطونى الأمر الذى لم ينتبه إليه غالبية مؤرخى الفلسفة السينوية».

Saliba (J) Etude Sur la Métaphysique d'Avicenne Paris, 1972.

وكذلك نشير إلى بحث للأستاذ لويس جارديه عن «الفلسفة الدينية عند ابن سينا».

هـ - الغـــــزالى :

وإذا كنا قد أشرنا فى إيجاز شديد إلى أبى حامد الغزالى فى مقدمتنا، فإن ذلك يرجع إلى أن الغزالى لم يكن فيلسوفا كالفارابى وابن سينا بل كان ملخصا لآراء الفلاسفة. وقد أخرج الدكتور عبد الرحمن بدوى سنة ١٩٦١ ثبتاً ممتازاً عن الغزالى وما ظهر حوله من أبحاث وذلك بمناسبة الذكرى المئوية التاسعة لميلاد أبى حامد.

(١) مؤلفات ابن سيناء «صدر عن جامعة الدول العربية» وضعه الاب جورج شحاته قنواتى سنة ١٩٥٠ راجع كذلك الكتاب الذهبى للمهرجان الالفى لابن سينا - بغداد سنة ١٩٥٢ .

و – أبو البركات البغدادى :

أما عن أبى بركات البغدادى فقد نشر سليمان الدوى كتابه «المعتبر» فى ثلاثة أجزاء وأخرج مؤلف هذه السطور أول دراسة عن مذهب أبى البركات :

«نقد ابى البركات البغدادى لفلسفة ابن سينا».

مجلة كلية الآداب – جامعة الاسكندرية – المجلد الثانى عشر سنة ١٩٥٨.

ز – المدرسة الإشراقية :

ننتقل بعد هذا إلى الكلام عن الدراسات التى تمت حول المدرسة الاشراقية فقد نشر المستشرق هنرى كوربان بعض رسائل السهروردى الإشراقى، وكذلك نشر أجزاء من كتاب «المطارحات» وكتاب «التلويحات» مع مقدمة مستفيضة باللغة الفرنسية، ثم نشر كتاب «حكمة الإشراق» ورسالة «الغربة الغربية» وقدم لهما ببحث واف، على أن كوربان يرجع المذهب الاشراقى إلى أصول فارسية قديمة، وقد عكفنا على دراسة المذهب وأمكن لنا أن نعارض هذا الاتجاه حيث أثبتنا الأصل اليونانى الأفلاطونى لمذهب الإشراق وذلك فى رسالة لنيل دكتوراه الدولة فى الفلسفة من السربون وكان عنوانها «انتقال نظرية المثل الأفلاطونية إلى المدرسة الإشراقية» وقد أجيز هذا البحث واعتبر الاتجاه الذى يدافع عنه اتجاها صحيحا ومقبولا لدى الباحثين فى التراث الإسلامى فى الغرب.

وصدر أيضا لكاتب هذه السطور كتاب «أصول الفلسفة الاشراقية» وكتاب «هياكل النور» وسينشر قريبا كتاب «اللمحات فى الحقائق» ويتلوه «الألواح العمادية» للسهرورى، وهذه مساهمة متواضعة فى هذا الحقل البكر فى ميدان الدراسات الفلسفية الاسلامية.

ويهمنا بعد هذا أن نشير إلى الدراسات القيمة التى صدرت لطائفة من الباحثين عن مفكرين تأثروا بالمدرسة الاشراقية كابن سبعين وابن الطفيل.

ح – ابن رشـــد :

يبقى إذن أن نشير إلى الأبحاث التى صدرت عن ابن رشد وأهمها أبحاث الدكتور محمود قاسم عن «ابن راشد» وكذلك كتاب عباس محمود العقاد عنه

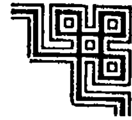
ونشرات مؤلفاته للأب بويج والاهوانى وقد سبقت هذه النشرات أبحاث المستشرقين جوتييه ورينان وكارادفو.

ط - أبحاث جامعة :

وثمة مؤلفات جامعة التراث الفلسفى عند المسلمين مثل :

- *تاريخ الفلسفة فى الاسلام* : تأليف دى بور وترجمة وتعليق الدكتور محمد عبد الهادى أبو ريدة.
- *تاريخ الفلسفة العربية* : (فى جزئين) تأليف حنا الفاخورى وخليل الجر.
- *تاريخ الفلسفة الاسلامية* : تأليف هنرى كوربان وترجمة نصر مروة وحسن قبيسى.
- *من أفلاطون الى ابن سينا* : تأليف الدكتور جميل صليبا.
- *الجانب الالهى فى الفكر الاسلامى* : تأليف الدكتور محمد البهى.
- *تاريخ الفكر الأندلسى* : تأليف اميل جنثالث بالنثيا وترجمة الدكتور حسين مؤنس.



الفصل الثانى

الحياة العقلية عند العرب قبيل ظهور الاسلام

لم يكن ظهور الاسلام فى الجزيرة العربية أو نزول الوحى أمراً مفاجئاً مقطوع الصلة بحياة العرب فى الجاهلية، وبمعتقداتهم وأفكارهم، بل لقد كانت هناك مقدمات مهدت لظهور الدين الجديد وهيأت النفوس لاستقباله. فقد كان العرب قد انتهوا إلى حال شديد من الفساد والضلال، الأمر الذى دفع بفريق منهم إلى محاولة الهروب من هذا المجتمع الوالغ فى الشر والبحث عن معتقد أو دين آخر من الأديان التى كانت منتشرة بين العرب إلى جوار عبادة الأوثان أى دين الشرك.

وقد أحصى القرآن هذه الأديان فذكر منها دين اليهود والصابئة والنصارى والمجوس ثم المشركين.

يقول الله عز وجل «إن الذين آمنوا والذين هادوا، والصابئين والنصارى والمجوس والذين أشركوا إن الله يفصل بينهم يوم القيامة، إن الله على كل شيء شهيد» (١).

أما *اليهودية* فقد استقرت فى الجزيرة بعد هجرة اليهود من فلسطين فى القرنين الأول والثانى بعد الميلاد. وتجمع هؤلاء الوافدون فى يثرب وفدك وخيبر ووادى القرى فى قبائل بنى كنانة وبنى الحارث بن كعب وكندة.

وانتشرت *المسيحية* فى شبه الجزيرة عن طريق التجارة والتبشير، واعتنق العرب النصرانية على تخوم الشام وفى نجران باليمن، وازدادت انتشاراً بعد غزو أبرهة الحبشى لليمن حيث أقام فى صنعاء كنيسة كبرى أراد أن يتجه إليها العرب بدلا من الكعبة، بل لقد أراد أن يهدم البيت العتيق بمكة – على ما نعرف – فكان أن أصيب بهزيمة منكرة فى عام الفيل، على ما ورد فى القرآن الكريم.

وانتشرت المسيحية كذلك فى ربيعة وبعض بطون قضاعة، وكان من العرب أيضا

---

(١) سورة الحج الآية رقم ١٧.

أيضا *صابئة* عبدوا الكواكب وآمنوا بإله واحد[1] اتخذوا إليه وسائط روحانية. ويبدو أن الصابئة القديمة كانت أكثر اقترابا مما عرف فى العصر القديم بالغنوصية أو بالعرفانية فهؤلاء هم الذين اتخذوا الوسائط الروحية سلما إلى الله وطريقا للتطهر الروحى.

أما *الصابئة* التى تطورت وظهرت عند العرب قبيل ظهور الاسلام فقد ابتعدت عن تعاليم الصابئة القديمة، واتخذت من الكواكب المحسوسة وسائط لها إلى الله، بل لقد توجهت إليها مباشرة بالعبادة والتقديس[2] وعرف العرب أيضا ثنوية المجوس القائلين بإلهين إله للخير وإله للشر أو النور والظلام ومنهم :

المانوية : القائلة بأن الشر يرجع إلى امتزاج هذين المبدأين ومنهم كذلك المزدكية أتباع مزدك بن فاتك كما سنرى تفصيلا فيما بعد.

أما *المشركون* : من العرب فقد عبدوا الأصنام وأنكروا البعث والنشور وجحدوا ارسال الرسل وقال قائلهم :

«حياة ثم موت ثم نشر حديث خرافة يا أم عمرو»[3] ومنهم من قال بالطبع المحيى والدهر المغنى كما ورد فى التنزيل «ما هى إلا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا إلا الدهر».. (س. الجاثية آية ٢٤).

وكان صنف من العرب يعبد الجن والملائكة لتشفع لهم عند الله ويزعمون أنهم بنات الله (س. النحل آية ٥٧ – الزخرف آية ١٨).

وعلى العموم فقد كانت عبادة الأوثان هى الدين الشائع عند دهماء العرب وعامتهم فى الجاهلية وإن كان المستنيرون منهم يقولون بأن الأصنام هى شفعاؤهم عند الله كما جاء فى الذكر الحكيم قولهم «وما نعبدهم إلا ليقربونا إلى الله زلفى» (س. الزمر آية ٣).

وإذا كان فريق من عقلاء العرب وخاصتهم قد أحس بالفراغ الدينى والعقائدى قبل ظهور الاسلام وأخذ يتلمس طريقة إلى الطمأنينة الروحية فى المسيحية أو

(١) راجع الملل والنحل للشهرستانى – تخريج محمد بدران – القسم الأول «الطبعة الثانية» ص ٢١٠.
(٢) راجع المسعودى مروج الذهب. وكذلك مقال هنرى كوريان عن الصابئة فى الكتاب السنوى Eranos ١٩٥٣ زيورخ – وأيضا كتاب Mrs drower عن (صابئة العراق وإيران).
(٣) الشهرستانى – القسم الثانى ص ٢٤٤ (وما بعدها).

اليهودية بعيداً عن أديان الشرك الجاهلية. فإن أفراداً من هذا الفريق قد انتهوا ببصائرهم النفاذة إلى استشفاف مسار الدين الجديد تكلموا عن البعث والنشور والجزاء الأخروى وضرورة الايمان بإله واحد خالق للكون وهؤلاء هم طائفة الحنفاء.

والحنفاء : هم أفراد من العرب اتضح لهم أن قومهم ضلوا السبيل وانحرفوا عن دين أبيهم ابراهيم، ومن ثم فقد هبوا لتبصير العرب بالحنفية الصحيحة. «ويقال إن أربعة منهم هم ورقة بن نوفل وعبد الله بن جحش بن رئاب وعثمان بن الحويرث وزيد بن عمرو بن نفيل».

اجتمع هؤلاء الأربعة فىَ مكة سراً فى يوم تجتمع فيه قريش لتحتفل بأصنامها حيث تنحر الذبائح ويعكف القوم على العبادة والطواف بالكعبة وتباحث هذا النفر فى دين قومهم واتفقوا على كتمان أمرهم، حيث انتهوا إلى نبذ عبادة الأوثان بعد أن تبينَ لهم أن قومهم على ضلال وأنهم أخطأوا دين أبيهم ابراهيم، وقالوا: «ما حجر نطيف به لا يسمع ولا يبصر، ولا يضر ولا ينفع ثم تفرقوا فى البلاد يلتمسون الحنيفية أى دين ابراهيم» [1].

ومهما يكن من صحة هذه الواقعة التى يوردها ابن هشام فى سيرته إلا أنها تشير فى مجملها إلى أن ثمة اتجاهاً إلى العودة إلى دين إبراهيم الصحيح أخذ ينمو وينتشر بين المستنيرين من عرب الجاهلية، بل لقد تنبأ بعضهم مثل **ورقة بن نوفل** بقرب ظهور نبى جديد يعيد إلى الحنفية قوتها واصالتها، على الرغم من أن ورقة قد التمس الايمان فى النصرانية بعد أن تعلم العبرية واتصل بأحبار اليهود وعرف دينهم.

وسار على منواله عثمان بن الحويرث فتنصر بعد أن هاجر إلى الروم وحسنت مكانته عند القيصر، وكذلك فعل عبد الله بن جحش ابن رئاب الذى أسلم أولاً ثم ما لبث أن تنصر عندما هاجر إلى الحبشة.

أما *زيد بن عمرو بن نفيل* : وهو ابن عم عمر بن الخطاب، فد فارق دين قومه واعتزل عبادة الأوثان وامتنع عن أكل ما ذبح باسمها، ونهى عن أكل الميتة

---

(١) سيرة ابن هشام ص ٢٣٧.

والدم وقتل الموؤودة، وقال : «اعبد رب ابراهيم، وكان يطلب المعرفة الحقيقية بالكون ومبدعه ومصيره. ودعا إلى عمل الخير والتمسك بالفضيلة.

ومن شعره . أرباً واحداً أم ألف رب أدين إذاً تقسمت الأمور[1] ويقال أنه هاجر من مكة طلباً لليقين فلقى عالماً من اليهود فسأله عن اليهودية وحقيقتها فأسر إليه أنه لا يكون على هذا الدين حتى يأخذ بنصيبه من غضب الله ، أما عالم النصارى فإنه ذكر له أنه لن يكون على دين النصارى حتى يأخذ بنصيبه من لعنة الله ، ولما كان زيد لا يريد لنفسه غضب الله أو لعنته فقد سألهما عن دين لا ينطوى على شيء من هذا، فكان جواب كل منهما «إنه دين الحنيفية أى دين ابراهيم، فعاد راجعاً إلى قومه رافعا يده إلى السماء قائلا».

«اللهم إنى على دين ابراهيم» وخاطب قريش قائلاً:

«يا معشر قريش والذى نفسى بيده ما أصبح منكم على دين ابراهيم غيرى» ولكن مقالته هذه أغضبت قريش، فتصدى له الخطاب بن نفيل وأغرى به الشباب وحبسه فى مكة، ولكنه ما لبث أن فرّ هارباً ليجد لإيمانه ملجأ آمناً عند أصحاب الأديان السماوية من اليهود والنصارى.

ومن الحنفاء أميه بن أبى الصلت : الذى آمن بالحنيفية والتمس دين ابراهيم وقال بإله واحد هو رب العباد، وشك فى الأوثان، ولبس المسوح وتعبد وحرم الخمر، وطمع فى النبوة. وشعره يلهج بذكر الرسل والأنبياء والجنة والنار والحشر والثواب والعقاب والملائكة وخلق السموات والأرض وهو القائل :

يا أيهـــا الإنســـان إياك والردى   فـإنك لا تخـفى من الله خـافيـا
وإياك لا تجـــعل مع الله غـــيـــره   فـإن سـبيل الرشـد أصـبح باديا

ومن قوله أيضا :

كل دين يوم القـيـامـة عند الله   إلا ديـن الحـنـفـــيـــة زور

ويُذكر عنه أنه رفض الدخول فى الإسلام وعادى رسول الله فقال فيه النبى ﷺ : «آمن شعره وكفر قلبه».

---

(١) ولكن الشهرستانى ينسب هذا البيت لقصى بن كلاب : القسم الثانى ص ٢٥٦.

ومن الحنفاء ابو قيس ابن أبي أنس : كان من بنى النجار، ترهب ولبس المسوح وامتنع عن عبادة الأوثان. وأوشك أن يتنصر، ولكنه ظل على دين ابراهيم حتى ظهر الاسلام فوفد على الرسول فى المدينة وأسلم وحسن اسلامه.

أما خالد بن سنان العبسي : فقد ذكر عنه ابن قتيبة أنه كان على دين ابراهيم وأنه حينما وفدت ابنته – بعد وفاته – على رسول الله وسمعته يقرأ قل هو الله أحد ... قالت : كان أبى يقول ذا. فقال عنه الرسول . هذا نبى أضاعه قومه.

الحكمـــــــاء :

وإذا كان الحنفاء قد التمسوا دينا تطمئن إليه قلوبهم، فإن فريقا آخر من العرب قد سلك مسلك العقل والحكمة وهم أصحاب الحكمة العملية والامثال القصيرة التى تعتبر خلاصة تجارب طويلة فى حياة قومهم.

وكان بعضهم على دراية بالطب ومعرفة بالنجوم ومواقيتها كما يذكر صاعد الأندلسى وكذلك كان البعض منهم ينتحل الشعر.

وهؤلاء هم حكماء العرب أو حكامهم الذين كانوا يحكمون فيما يشجر من خصومات بين العرب، ويشير اليهم الشهرستانى بقوله: وحكماء العرب شرذمة قليلة لأن أكثر حكمهم فلتات الطبع وخطرات الفكر وربما قالوا بالنبوات.

ومن أمثالهم : «فى بيته يؤتى الحكم. مقتل الرجل بين فكيه».

إن المنبت لا أرضاً قطع ولا ظهراً أبقى

وقد أورد الجاحظ فى البيان والتبيين طرفا من حكمهم وذكر طائفة من أسمائهم لقمان بن عاد، ولقيم بن لقمان ونجاشع بن دارم وسليط بن كعب بن يربوع ولؤى بن غالب وقس بن ساعدة الأيادى وقصى بن كلاب وعامر بن الظرب العدوانى ولبيد بن ربيعة ورباب السبتى وبحيرا الراهب وعبد المطلب جد الرسول .. الخ. ومنهم زهير بن ابى سلمى القائل.

فلا تكتمن الله ما فى نفوسكم ليخفى، ومهما يكتم الله يعلم
يؤخر، فيوضع فى كتاب فيدخر ليوم الحساب أو يعجل فينتقم

ومنهم أيضاً الحارث بن كلدة الثقفى : وابنه النضربن الحارث وهو طبيب العرب الذى طوف فى البلاد وتعلم الطب بفارس.

وكان أكثم بن صيفى بن رباح من حكام تميم عالما بالأنساب ودعا إلى هجر عبادة الأوثان والتمسك بمحاسن الأخلاق، وقد أدرك أوائل الاسلام.

ومنهم واحدة من النساء هى خصيلة بنت عامر بن الظرب العدوانى.

رأى الحمس(1) :

وإذا كانت النزعات والاتجاهات السابقة تمثل نوعا من الثورة على الدين الجاهلى الوثنى وتسعى جاهدة للكشف عن مظان جديدة للإيمان المطهر، فاننا نجد تيارا روحيا حمسا ينبثق من أعماق الوثنية الجاهلية محاولا تعميق هذا الدين واحاطته بالقداسة وبالعاطفة المتأججة. فقد قيل أن نفرا من قريش ابتدعوا طريقة متزمتة تتميز بشدة العاطفة الدينية، والحماسة المشبوبة. فذهبوا فى دينهم مذهب التأله والزهد.

وقالوا : نحن (أى قريش) بنو ابراهيم، وأهل الحرمة، وولاة البيت وقطان مكة وساكنوها ... «وليس ينبغى لنا ان نخرج من الحرمة، ولا نعظم غيرها كما نعظمها نحن الحمس، والحمس أهل الحرم.

والأحمس وجمعه حمس هو الذى يهب نفسه أو يهبه أهله للآلهة فينصرف إلى خدمتها. ولا شك أن هذا نوع من الرهبنة، وكانت الأمهات ينذرون أولادهن ليكونوا خمسا، إذا كتب لهم الشفاء من امراضهم.

وكان الحمس يمتنعون عن أكل الطعام الذى يحملونه معهم إلى الحرم ولا يدخلون بيتا من شعر، ولا يستظلون إلا فى بيوت من أدم – أى من جلد – إذا كانوا حرما، وكذلك كانوا يتحرجون من المرور فى ظل أو الوقوف تحت سقف وهم حرم ولذلك صاروا يدخلون البيوت من أظهرها لئلا يظلهم ظلها. وقد حرم الاسلام هذه العادة فنزل فيهم القول «وليس البر بأن تأتوا البيوت من ظهورها، ولكن البر من اتقى وأتوا البيوت من أبوابها، واتقوا الله لعلكم تفلحون»(2).

---

(1) راجع سيرة ابن هشام.

(2) سورة البقرة آية رقم ١٨٩.

وكان الحمس يطوفون حول الكعبة وهم عراة إن لم يجدوا ثيابهم الخاصة التى يتميزون بها، وكانت نساء الحمس يطرحن ثيابهن ويضعن دروعاً مفرجة عليهن.

وعلى الرغم من أن الإسلام قد نهى عن اتباع هذه الطريقة وزمَّ اتباعها، إلا أن طابع الزهد والتقشف الذى تميزت به كان له تأثيره الكبير على حركة الزهد الإسلامية فى إبانها.

والخلاصة :

أن شبه الجزيرة العربية كان يموج بتيارات روحية شتى تتلاقى كلها عند نقطة واحدة هى الشعور بالحاجة إلى عقيدة من السماء ترسى دعائم الايمان الصحيح وترسم طريق الهدى للتائهين فى بيداء الضلال.

وقد كانت هذه النزعات المختلفة التى تجمعت وتلبدت سحبها قبيل ظهور الإسلام تشكل إرهاصا أو تمهيدا كان لابد منه لكى تدرج رسالة الدين الجديد على أرض ممهدة تستجيب للدعوة وتمضى بتعاليمها على نحو يتفق مع سنن التطور المترابط الحلقات.





الفصل الثالث



الحياة العقلية عند العرب بعد ظهور الاسلام

على الرغم من أن دراستنا للمجتمع العربى فى العهد الجاهلى قد تعطينا فكرة أولية عن حياة العرب أثر ظهور الاسلام. إذ كنا نؤمن بالتطور الرتيب للمجتمعات من البسيط إلى المعقد، إلا أننا يجب أن نلاحظ أن الإسلام أحدث نوعاً من الانقلاب الفكرى والمادى فى حياة العرب فنشأت حضارة ليست جديدة كل الجدة ومع هذا فهى تختلف فى طابعها العام عما ألفه العرب فى جاهليتهم. وأول ما يمكن ملاحظته بهذا الصدد هو ظهور المجتمع الاسلامى وذيوع معنى (الأمة) الإسلامية بعد أطوار من الحياة القبلية التى استظلت بها المدن العربية الصغيرة فى نشأتها وتبع هذا بروز قيم الأفراد بعد أن كادت الفردية تمحى فى غمار القبلية. وانتفت لذلك (أو كادت) النزعات العصبية «لا فضل لعربى على أعجمى إلا بالتقوى .. كلكم لآدم وآدم من تراب».

ومن الناحية الأخلاقية نجد القرآن ينبذ كثيراً مما تواضع عليه الجاهليون من معايير خلقية. فبعد أن كانت أسس الأحكام الخلقية تستند إلى آلهة وثنية أصبحت تسمو على ذلك وتتخذ لها من نصوص الكتاب المقدس سنداً، هذا إلى استهجان القرآن لعادات العرب الذميمة كشرب الخمر والزنا ولعب الميسر ووأد البنات.

ومن الناحية الاقتصادية والتشريعية ألزم المسلمون بالزكاة ودفع الضرائب واحترام الملكية الفردية كما منع الأخذ الشخصى بالثأر. وانتظم الأخذ بالثأر فى عداد سلطات الحكومة الإسلامية حيث جعلت لها الولاية على أموال المسلمين وأرواحهم وهذه نتيجة حتمية لتطور المجتمع العربى من القبيلة إلى الأمة.

على أن توائب النزعات الجاهلية فى أفق الحياة العربية ظل فترة من الزمن فى الصدر الأول حيث لم تكن قد عمقت بعد جذور الثورة الجديدة. فثار نزاع بين الأمويين والهاشميين والقحطانيين والعدنانيين والمهاجرين والأنصار وامتنع المرتدون عن دفع الزكاة ونزع بعض أشراف العرب إلى الحياة الجاهلية. ولم تكن هذه

النكسة غير رد فعل موقوت على اندفاع العرب فى شدة وتزمت نحو الدين الجديد الذى قام على رواسب جاهلية موغلة فى القدم، فكان عليه أن يواجه معركة حاسمة مع هذه الرواسب.

وتناول المسلمون القرآن بالدراسة والتفسير وجعلوه دستورهم الدنيوى والأخروى. ولم يحظ كتاب من الكتب المقدسة بمثل ما حظى به القرآن من الدراسة واتصال البحث فنشأت علوم عربية وإسلامية فى اللغة والبيان والبلاغة والمعانى والتفسير وصيغت أحكامه فى مقولات تشريعية فنشأ علم الفقه وتعددت فيه المذاهب وآثار أصحاب الملل والأديان الأخرى الشبهات حول الدين الجديد وعقائده فوردت آيات تجادل هؤلاء المخالفين. ولكن القرآن كان يدعو إلى الترفق فى الجدل وعدم الاسترسال فيه : «ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة، وجادلهم بالتى هى أحسن» (اية ١٢٥ س. النحل) «وإن جادلوك فقل الله أعلم بما تعملون» (آية ٦٨ س. الحج) «ولا تجادلوا أهل الكتاب إلا بالتى هى أحسن» (آية ٤٦ س. العنكبوت) «إن الله يحكم بينهم فيما هم فيه يختلفون» (آية ٣ س. الزمر).. هذا الجدل الذى تزعمه القرآن للدفاع عن العقيدة الجديدة كان بمثابة البذور الأولى فى نشأة علم الكلام. فالمتكلمون طائفة من مفكرى الاسلام بكرت فى مواجهة أساليب الحجاج العقلية التى تحدى بها أصحاب الملل الأخرى الدين الجديد وذلك قبل أن تنشأ الفلسفة الاسلامية.

وهذه الحركة الإسلامية شبيهة بحركة علماء الكلام المسيحى الذين سُموا بالمدافعين عن الدين (١)

تابع المتكلمون موقفهم فى الدفاع عن الإسلام وسنرى فيما بعد مدى تأثرهم بالعوامل الخارجية. على أننا يجب أن نفرق بين الجدل الذى يقوم حول العقائد وهو موضوع علم الكلام وما يدور حول الأعمال من نقاش وهو موضوع علم الفقه، ذلك أن تعاليم الاسلام تنقسم إلى قسمين : عقائد وأعمال

---

(١) راجع ص ٨ فقرة ج فى كتاب «تاريخ الفلسفة الأوروبية فى العصر الوسيط» للأستاذ يوسف كرم.

اولا : العقـــائد : وهى تتضمن المبادئ التالية :

١ – **من ناحية الألوهية** : الاعتقاد بأن الله واحد (١) لا شريك له، خالق كل شيء، قادر على كل شئ، مالك الملك، يحيط علمه بكل مخلوقاته.

٢ – **الوحـــــى** : ضرورة الإيمان بالوحى والتسليم بصدقه وبصحة الرسالات والنبوات.

٣ – **الحياة الأخرى أو القيامة** : أى الاعتراف بالبعث والحساب والجنة والنار، أى بالجزاء الأخروى سواء كان معنوياً أو حسياً.

٤ – **عالم الأرواح** : الاعتراف بأن ثمة عالماً وراء العالم المادى وهو عالم الأرواح، وفى نوعان من الأرواح : أرواح خيرة وهى الملائكة والجن المؤمن وأرواح شريرة وهى الشياطين والجن غير المؤمن.

ثانيا : الأعمــــال : ومنها أعمال أساسية لها قدسية العقائد وهى من أركان الدين كالصلاة والصوم والزكاة والحج لمن استطاع اليه سبيلا. وهذه الأعمال المفروضة على المسلمين تدخل فى دراسة الفقه الاسلامى. **والفقه** على وجه العموم هو «معرفة أحكام الله تعالى فى أفعال المكلفين (البالغين) بالوجوب والحظر والندب والكراهية والاباحة». وهى منتقاة من الكتاب والسنة وما نصبه الشارع لمعرفتها من الأدلة، فإذا استخرجت الأحكام من تلك الأدلة قيل لها (فقه). والمعروف أن المسلمين كرهوا البحث والجدل فى أصول الدين أى العقائد وأباحوا الاجتهاد والنظر فى الفروع اى الفقه وهى الشرائع العملية التى تنتظم بها حياة المسلمين. وقد بدأ هذا النظر العقلى المحدود منذ عهد الرسول وباركه النبى حينما بعث معاذاً إلى اليمن وطلب إليه أن يخبره عن طريقة قضائه بين المسلمين فأشار إلى الكتاب ثم إلى السنة ثم أومأ إلى الاجتهاد دون غلو، فارتاح النبى لمقالته وأجازها.

أما الحجاج فى مسائل الاعتقادات فقد نهى عنه الصحابة والسلف الصالح والأئمة وكان مالك بن أنس يقول «الكلام فى الدين أكرهه ولم يزل أهل بلدنا

---

(١) ويقتضى الاعتقاد بوحدانية الله القول بوحدة الذات والصفات والافعال الالهية – على رأى اصحاب النظر فى علم التوحيد على ما سنرى فيما بعد.

يكرهونه وينهون عنه ونحو الكلام فى رأى جهم والقدر وما أشبه ولا أحب الكلام إلا فيما تحته عمل».

وقال أحمد بن حنبل «لا يفلح صاحب كلام أبداً ولا نكاد نرى أحداً نظر فى الكلام إلا وفى قلبه دغل (ضعف)».

ويشير الغزالى إلى أن الفقه هو قوت القلوب المؤمنة أما علم الكلام فهو دواء النفوس المريضة.

وقال ابن عبد البر «تناظر القوم وتجادلوا فى الفقه ونهوا عن الجدال فى الاعتقاد» ثم يقول فى موضع آخر: «ونهى السلف رحمهم الله عن الجدال فى الله جل ثناه وفى صفاته وأسمائه، وأما الفقه فأجمعوا على الجدال فيه والتناظر لأنه علم يحتاج فيه إلى رد الفروع إلى الأصول للحاجة إلى ذلك وليس الاعتقادات كذلك لأن الله عز وجل لا يوصف عند الجماعة - أى أهل السنة - إلا بما وصف به نفسه أو وصفه به رسول الله ﷺ أو أجمعت الأمة عليه وليس كمثله شيء فيدرك بقياس أو انعام نظر، وقد نهينا عن التفكر فى الله وأمرنا بالتفكر فى خلقه الدال عليه».

وعلى هذا الرأى أيضا ابن تيمية وابن خلدون الذى يرى أن المسلمين فى الصدر الأول رأوا أن العقل معزول عن تقرير العقائد إذ سبيلها الوحيد هو الوحى(١).

وقد أذاع الأستاذ مصطفى عبد الرازق فى كتابه «التمهيد (٢)، رأيا يستند إلى ما أجملنا من آراء حول الجدل فى مسائل الفروع. ذلك أنه يرى «أن الاجتهاد بالرى فى الأحكام الشرعية هو أول ما نبت من النظر العقلى عند المسلمين. وقد نما وترعرع فى رعاية القرآن وبسبب من الدين. ونشأت منه المذاهب الفقهية وأينع فى جنباته علم فلسفى هو علم «أصول الفقه» ونبت فى تربته التصوف وذلك من قبل أن تفعل الفلسفة اليونانية فعلها فى توجيه النظر العقلى عند المسلمين الى البحث فيما وراء الطبيعة والإلهيات على انحاء خاصة والباحث فى تاريخ الفلسفة

---

(١) راجع مقدمة ابن خلدون - فصل علم الكلام.

(٢) تمهيد فى دراسة الفلسفة الاسلامية.

الاسلامية يجب عليه أولا أن يدرس الاجتهاد بالرأى منذ نشأته الساذجة إلى أن صار نسقاً من أساليب البحث العلمى له أصوله وقواعده. يجب إذن البدء بهذا البحث لأنه بداية التفكير الفلسفى عند المسلمين . والترتيب الطبيعى يقضى بتقديم السابق على اللاحق ولأن هذه الناحية أقل نواحى التفكير الاسلامى تأثرا بالعناصر الأجنبية فهى تمثل لنا هذا التفكير ملخصاً بسيطاً يكاد يكون مسيراً فى طريق النمو بقوته الذاتية وحدها .

فإلى أى حد يمكن الذهاب مع هذا الرأى والتسليم بأن الاجتهاد بالرأى هو البذرة الأولى للتفكير الفلسفى عند المسلمين ؟ ويتبع هذا بالطبع الافتراض بأنه كان من الممكن للعقلية الاسلامية أن تنتج آثار فلسفية دون تأثير خارجى .

الاجتهاد بالرأى والقياس :

والاجتهاد بالرأى هو أصل من أصول الأحكام الفقهية. وهو والقياس مترادفان. ونعلم أن المسلكين قد انتهوا إلى أصول أربعة للأحكام وهى : القرآن والسنة والاجماع والقياس .. وتعددت المذاهب الفقهية تبعا لهذه الأحكام .

اتبع المسلمين أولا القرآن والسنة، ثم ظهرت جزئيات كثيرة تطلبت من المسلمين أن يحكموا عليها إما حسب العرف أو حسب ادراكهم لمعنى الخير . وهنا أعمل المجتهدون آرائهم وذلك فيما لم يرد فيه نص. ويعرف ابن القيم الرأى بقوله : « أنه ما يراه القلب بعد فكر وتأمل وطلب لمعرفة وجه الصواب » وقد كان عمر بن الخطاب يتوسع فى استعمال الرأى وذلك لأن القرآن لم يتضمن الاشارة إلى الحوادث الجزئية التى يصادفها المسلمون فى حياتهم اليومية . فاحتيج إلى الحاق الجزئيات بالقواعد والأحكام الكلية، وفى القرآن ٦٢٣٦ آية منها حوالى ٦٠٠ آية فى التشريع والأحكام والباقى فى الأصول.

وتابع عمر فى استعمال الرأى عبد الله بن مسعود ويقال إن مدرسة العراق فى الفقه (لأبى حنيفة) قامت على تعاليمه وتأثر بها أبو حنيفة وهو إمام أهل الرأى وكان أكثر أهل الرأى فى العراق. وكان أبو حنيفة من أصل فارسى أخذ الفقه عن جعفر الصادق وابراهيم النخعى وسمع الحديث عن الشعبى والأعمش وقتادة وهم محدثون فى القرن الأول الهجرى .

وقد ارتقى البحث فى الرأى ونظم ووضعت له قواعد وشروط وسمى بالقياس وحصر الرأى بعد وضع هذه القواعد وانتظم فى دائرة ضيقة ويبدو أن مجال الحرية العقلية فى الرأى أوسع منه فى القياس . ويستعمل القياس فى الفقه على النحو التالى : إما باستنباط حكم الشىء من حكم شبيهة (استدلال مباشر) أو باستنباط حكم القليل من حكم الكثير، وهذا يشبه طريقة الاستقراء فى المنطق الحديث . وإما باستخراج علة أحكام مشتركة بين جزئيات مختلفة. فيمكن اثبات الحكم لأحدهما لوجود العلة التى تشترك فيها جميعاً ، وهذا قريب الشبه بالقياس المنطقى. والعلة المشتركة هنا هى الحد الأوسط فى القياس الأرسطى. وعلى الجملة فإن مرادنا بالقياس والاجتهاد هو الاعتماد على الفكر فى استنباط الأحكام الشرعية . ولكن بسطاء المسلمين توجسوا خيفة من تحول الأحكام الشرعية إلى طريق الجدل النظرى بعد أن أصبح علة لأحكام تقوم على الهوى، واتجه هذا النفر من المؤمنين إلى الأحاديث فجمعت وشرحت وكان جل اعتمادهم على سند الحديث وحده لا على أساس آخر. وتركز الاهتمام بالحديث فى أهل الحجاز وكان امامهم مالك بن انس (٩٥ - ١٨٩هـ) وكان مالك بن أنس يستنكف الجدل النظرى وينأى بنفسه عن كتب الفقه الحنفى التى تموج بالافتراضات النظرية . ونشأ عن شدة الاتجاه إلى احترام الحديث مذهب احمد بن حنبل وتوسط الشافعى المتوفى سنة ٢٠٤ هـ بين مالك وأبى حنيفة، ومدرسة الشافعى لا تهمل الرأى بتاتاً وهى مع ذلك معنية بالحديث فلا تعمل الرأى إلا بشروط عندما لا يكون هناك نص صريح.

وعرف عن الشافعى أنه واضع أصول الاستنباط الشرعى. وهو الذى دون قواعده وجعله عاماً له موضوع خاص. فيكون بذلك مكملاً للإتجاه العقلى الذى ألمّ به أبو حنيفه. وعنايته بالحديث لم تكن موجهة إلى تحرى صحة السند فحسب بل تحرى صحة الحديث من الناحية المنطقية أيضاً. أى توافقه وانسجامه مع باقى النصوص الدينية والأحاديث الأخرى وروح التشريع. فيكون الشافعى بذلك قد أصلح من طريقة تناول المدرسة المالكية للحديث ومن ناحية أخرى أكمل النقص الملحوظ فى استناد المدرسة الحنفية إلى الحديث. إذ كثيراً ما كان أتباع هذه المدرسة (أى الحنيفة) يظهرون جهلا بالأحاديث النبوية.

على أنه مهما كان للقياس من قيمة عقلية إلا إنه يعد فى المرتبة الرابعة بعد القرآن والسنة والاجماع. ولو أن بعض مؤرخى الفقه الاسلامى فسروا الإجماع بأنه اتفاق كلمة المجتهدين من الأمة الاسلامية .

الأجمـــاع :

وقد عرف الاجماع فى عهد الرسول وفى عهد الصحابة . وهو مظهر عملى للآية الكريمة «وأمرهم شورى بينهم» وذلك سواء فى الشئون السياسية أو فى شئون الحياة العملية، يقول الشاطبى [1] «وكانت الأئمة بعد النبى ﷺ يستشيرون الأمناء من أهل العلم فى الأمور المباحة ليأخذوا بأسهلها» وأورد ابن عبد البر فى مختصر بيان العلم [2] لاتحقروا أنفسكم لحداثه أسنانكم فان عمر بن الخطاب كان إذا نزل به الأمر المعضل دعا الفتيان فاستشارهم يبتغى حدة عقولهم» . وعن المسيب ابن رافع قال: كان إذا جاء الشيء فى القضاء ليس فى الكتاب ولا فى السنة سمي *«صوافى الأمراء»* فيرفع إليهم ما جمعه أهل العلم فما اجتمع عليه رأيهم فهو الحق .

ويورد ابن حزم الآراء المختلفة فى تفسير الاجماع فى كتابه « الأحكام فى أصول الاحتكام [3]» فطائفة تراه فى اجماع الصحابة وأخرى فى اجماع أهل العصر وثالثة فى اجماع أهل المدينة وهم المالكيون ورابعة فى اجماع أهل الكوفة وهم الحنفيون وخامسة فى القول عن الصحابى الواحد إذا لم يعرف له مخالف وعلى هذا بعص الشافعيين والحنفيين والمالكيين، ويدلل البعض الآخر من الشافعيين على صحة الاجماع باشتهار القول .

هذه الأصول الأربعة للاحكام الفقهية لم تسلم من التأثير الأجنبى.

ويرى بعض المستشرقين أن هذا التأثير كان من حيث الشكل ومن حيث الموضوع. فأما من حيث الشكل فيرى جولد زيهر أن الفقه قد استفاد من القانون الرمانى من حيث الأحكام وطرق الاستنباط. وكذلك فقد نشأت مدرسة أبى حنيفة

---

(١) الاعتصام الشاطبى جـ ٣ ص ٢٧٢ من المرجع السابق.

(٢) مختصر بيان العلم وفضله ص ٤٢٠.

(٣) الاحكام فى أصول الاحتكام لابن حزم جـ ٢ ص ١٢٨ ، جـ ٤ ص ١٤٤.

فى العراق وكان المنطق السريانى منتشراً فيها قبل الفتح الاسلامى . وأما من حيث الموضوع فيرى كارادفو « أن الفقه أدركته تأثيرات مسيحية أو يهودية من التلمود» وهى الآراء التى صدرت من كبار ائمة اليهود وقد حدث هذا التأثير فى سوريا والعراق وفى فارس .

ويضيف فون كريمر أثر المجوسية الفارسية فى فروع الفقه الاسلامى، ولكنه يرى أن هذا الموضوع يحتاج إلى دراسة مستفيضة.

وقد سبق لنا أن ذكرنا فى موضوع سابق من هذا الكتاب كيف يدلل المستشرقون على قولهم باستمداد فقهاء المسلمين أصحاب القياس، من الفقه الرومانى الذى كان يطبق فى محاكم بيروت قبل الفتح الاسلامى[1] ومهما يكن من أمر فان التسرع فى اصدار الاحكام حول عمليات التأثير والتأثر فى منطقة كهذه تعد تربة خصبة لامتزاج الثقافات على اختلاف ألوانها انما يعد من قبيل المواقف المعارضة للمنهجية العلمية الحقة. فينبغى اذن أن يبذل الباحث قصارى جهده أولا فى تتبع سير الموضوع الذى يتناوله من خلال الأصل الذى ينتمى اليه والمناخ الفكرى الذى ينتشر فيه، فلا يتسقط بعض الألفاظ المتناثرة لاصدار أحكام تقوم فى الغالب على الظن والهوى .

ومن ثم فاننا نستطيع القول بأن مباحث الفقه الاسلامى سارت بقوة دفعها الذاتية الإسلامية من حيث المضمون، أما من حيث الشكل، فإننا فى الوقت الذى لاننكر فيه امكان وصول فقهاء المسلمين بأنفسهم إلى وضع طرق الاستنباط الفقهى، الا أننا لا نستطيع أن نسلم ـ بأنهم كانوا معزولين تماما عن الوسط الثقافى الذى انتشر فيه الاسلام والذى بلغ ذروة التشابك، بل والتزاوج الشديد التعقيد .

ويفضى بنا القول فى مسألة التأثير الأجنبى إلى مناقشة موقف الأستاذ مصطفى عبد الرازق الذى سبقت الاشارة اليه، فنجد أولا : أن النظر العقلى فى عهد الرسول

---

(١) فجر الاسلام، أحمد أمين ص ٢٧٦ – وقد وجدنا بعض نصوص للأوزاعى فى كتاب «الأم» للشافعى (ج ٧) ثبت منها أنه من اتباع المدرسة المالكية المعارضة لأصحاب القياس الفقهى – وهكذا يصبح رأى جولدزيهر – بهذا الصدد – بلا سند.

والصحابة يمكن أن يعد نوعا من الاستقرار للحكمة العملية التى عهدها العرب فى حياتهم، هذا النوع الذى يقوم على الفطنة الشخصية والتجارب العملية ويبتدع الحلول المنافسة للمشاكل العاجلة فى ميدان التطبيق دون الرجوع إلى أحكام منظمة أو أسس فقهية ما هو إلا ما تواتر بين المسلمين من تعاليم الدين.

والأمر الثانى أن الاجتهاد بالرأى قام حول مسائل الفروع أى الفقه وهذه مسائل عملية لاصلة لها بالمشاكل الفلسفية إلا من حيث الشكل أى من حيث أسلوب المعالجة فحسب.

فالفلسفة من حيث مشاكلها تتناول: الوجود والله والنفس والعالم. وهى تضع الحلول لهذه المسائل على أسس منطقية. وقد تطورت البحوث الكلامية حول مسائل العقائد وأصبحت أقرب إلى مباحث الفلسفة بعد أن خضعت للمؤثرات الأجنبية سواء فى العراق أو فى الشام ومن بينها المنطق السريانى وحركة الترجمة والنقل .

ومن ثم فلا يمكن لنا قبول رأى الأستاذ مصطفى عبد الرازق ـ إجمالا ـ فمباحث الفقه ـ وإن كانت تعتبر بذورا للنظر العقلى العام ـ الا أنها لا يمكن أن تعد بداية للتفكير الفلسفى المنظم عند المسلمين . إذ أن الفكر الفلسفى له شرائطه وموضوعاته الخاصة .

موقف القرآن من الفلسفة :

يبقى بعد ذلك أن ندرس أثر القرآن فى قيام الفلسفة أو موقفه منها . أن أسلوب القرآن أسلوب عاطفى لا يتسم فى الغالب بطابع جدلى عقلى. والقرآن نفسه لم يعتبر نصوصه فلسفة فى الكون. بل دعا إلى النظر والتأمل فى مظاهر الطبيعة المختلفة من حيث أنها تشير إلى عظمة الخالق وقدرته التى لا حد لها . وسلك فى هذا السبيل مسلكا يثير العقل ويحفز انتباهه إلى الترقى فى مدارج المعرفة الكونية : « أو لم ينظروا فى ملكوت السموات والأرض ... فلينظر الانسان مم خلق .. لا الشمس ينبغى لها أن تدرك القمر ولا الليل سابق النهار وكل فى فلك يسبحون ... ومن آياته خلق السموات والأرض واختلاف ألسنتكم وألوانكم». وفى آيات أخرى يدعو الانسان إلى أن ينظر فى نفسه . وهنا يقارن الشراح بين موقف سقراط فى

طلبه أن يعرف الانسان نفسه وبين النصوص القرآنية التى تدعو إلى شيء قريب من هذا: « سنريهم آياتنا فى الأفاق وفى أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق» (آية ٥٣ س . فصلت).

والأمر الثانى أن إجابات القرآن على الأسئلة الموجهة للاستفسار عن حقائق الأشياء هى إجابات ليس لها الطابع أو التوجه الفلسفى بل إنها تترك المشاكل بدون حلول مباشرة مثل قوله تعالى : « ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربى وما أوتيتم من العلم إلا قليلا.» آية ٨٥ س . الإسراء .

وقد تشير هذه الآيات إلى الناحية العملية مثل :« يسألونك عن الأهلة قل هى مواقيت للناس والحج » آية ١٨٩ س ، البقرة .

وقد تحاشى القرآن أن يُمعن فى طريق الجدل الفلسفى، والسبب فى ذلك أنه كتاب دينى موجه للناس عامة لا للمثقفين منهم وحدهم. لذلك كان يتجنب الخوض فى حقائق الأشياء. وكان الصحابة أنفسهم يتحاشون شرح الآيات القرآنية بما يخرج بها عن ظاهر النص .

سئل مالك بن أنس عن « كيف استوى على العرش» فقال: « الاستواء غير مجهول والكيف غير معقول والايمان به واجب، والسؤال عنه بدعة ..»

وقد انقسم المسلمون إلى طوائف عدة بهذا الصدد. فكلهم يجمعون على معرفة الله . ولكنهم يختلفون فى طريقة معرفته. فيرى بعضهم أن هذه المعرفة تكون عن طريق الآثار الدينية أى الوحى. ويرفعون من قيمة الإيمان الدينى ويشككون فى قدرة العقل فى الوصول إلى العلم اليقينى كمالك ابن أنس وابن عبد البر وابن خلدون. وفريق آخر يرى أن معرفة الله تتم عن طريق الكشف الصوفى . وفريق ثالث وهم الفلاسفة وعلماء الكلام يرون أن هذه المعرفة تتم عن طريق النظر العقلى مع اختلاف فى المنحى.

يبقى أن نتساءل هل أقام المسلمون فلسفتهم على أساس القرآن والتجأوا إلى التأويل الرمزى للنصوص الدينية كما فعل فيلون السكندرى وجعلوا للنصوص باطناً وظاهراً؟ الواقع أن هناك مظهرين لهذا الاتجاه :

اولا: استعمل المسلمون منهج التأويل واستند اليه المتكلمون أصحاب الفرق

ولاسيما الباطنية وكذلك استعمله الصوفية والفلاسفة .

ثانياً: لم يستند المسلمون إلى القرآن في إقامة فلسفتهم ولكنهم حاولوا أن يوافقوا بين الفلسفة والدين وعاشوا على قدر الامكان في جوهم الفلسفي الذى يستند إلى تقديرهم للدين، وعدم التعارض مع النصوص القرآنية ولامع المسلمات العقيدية للاسلام .

عصر بني أمية:

انتهينا من كلامنا عن الحياة العقلية عند العرب في صدر الاسلام . وقد تبين لنا أن المسلمين أجازوا النظر العقلي في مسائل الفروع واحترزوا منه في المسائل العقيدية. وهذا لم يمنع من ظهور خلافات كثيرة دينية وسياسية حول موت الرسول والإمامة، والميراث، ومانعي الزكاة، ولكن هذه الخلافات لم تكن ترقى إلى مستوى الجدل في العقائد.

وفي هذا العصر امتدت فتوحات المسلمين وبدأت عملية الاختلاط بين العرب وأهل البلاد المغلوبة على أمرها وكانت هذه البلاد ذات حضارة أصيلة، لها من الثقافات والعقائد ما يختلف عما جاءت به تعاليم الاسلام. وقابل العرب هذه الثقافات بنفور واعراض ظاهرين في أول الأمر وظلوا محتفظين بصفاتهم وعقائدهم في هذه الفترة. ولم يحدث الهضم والمزج إلا في العصر العباسي ولكن على الرغم من نفور العامة من الإختلاط بالأعاجم والتعرف على عقائدهم فإن بعض الأمراء الأمويين استعان بعلماء من الأعاجم، فخالد بن يزيد بن معاوية مثلا تعلم الطب والكيمياء على يد مريانوس وهو كاهن مسيحي. وترجمت له له حسب طلبة كتب الكيمياء والطب عن اليونانية والقبطية. ونقل ماسرجوية وهو طبيب سورياني « كناشة أهرون القس » في طب من السريانية إلى العربية في صدور الملة وهي في ثلاثين مقالة وزاد عليها ما سرجيس كما يقول القفطي (١) .

ويقال إن السبب في اتجاه خالد إلى الاشتغال بعلوم الصنعة أنه كان يريد أن يثرى هو وأصحابه وذلك عن طريق الاشتغال بالكيمياء . وقد شغل علماء الكيمياء أنفسهم بموضوع تحويل المعادن . وكانوا يعملون على تحويل المعادن الرخيصة إلى

(١) القفطي - ص ٥٧.

ذهب ويأملون فى الوصول إلى هذه النتيجة. وثمة سبب آخر قد يكون حافزاً لخالد بن يزيد على الاشتغال بعلوم الصنعة وهو أنه كان يريد أن يبلغ بالعلوم ما لم يبلغه بالسلطان بعد أن فاتته الرياسة (١)

هذا من ناحية العلم الأجنبى ، أما *العلم الاسلامى* فقد انتقل إلى طور جديد إذ بدأت حركة تدوين العلوم الاسلامية. وصاحب هذا التيار اضطراب الحركة السياسية بين أتباع معاوية وأتباع على وبينهم وبين الخوارج، وانتقال الجدل والمناقشة من المسائل السياسية إلى المسائل الدينية فاصطبغت مشكلة الخلافة ـ وقد كانت مشكلة سياسية فى أول أمرها ـ بالصبغه الدينية وفهمت الخلافة على أنها *الامامة* وأصبح للامامة مفهوم خاص عند *الشيعة* أتباع على. وتعرض المسلمون أيضا لأفضلية على علَى معاوية أو العكس وهذا أيضا متصل بمشكلة الامامة وتناقشوا فى مرتكَب الكبيرة ومصيره أهو فى النار أو فى الجنة أو فى منزلة بين منزلتى الكفر والايمان .

ويلاحظ من ناحية أخرى أن هذه المناقشات الدينية والسياسية كانت تمهيداً لظهور *علم الكلام* . وإلى جانب هذا نجد أيضا بعض ماورد من آيات فى القرآن أشكل على الناس فهمها، وسميت هذه الآيات *بالمتشابهات*. وهى آيات غير واضحة المعنى وبعضها يشعر ظاهرها بالتناقض مثل الآيات الواردة *فى الجبر والاختيار، والله خلقكم وما تعلمون* (٢) . وكل انسان ألزمناه طائره فى عنقه ونخرج له يوم القيامة كتاباً يلقاه منشوراً (٣) . «وقل اعملوا فسيرى الله عملكم ورسوله والمؤمنون» (٤) . قل كل يعمل على شاكلته (٥) . ما أصابك من حسنة فمن الله وما أصابك من سيئة فمن نفسك (٦) . وكثير غير هذه الآيات التى أثارت إشكالات متعددة عند المسلمين وكانت الأسس التى قامت عليها آراء بعض الفرق.

---

(١) الفهرست لابن النديم

(٢) آية ٩٦ س. الصافات

(٣) آية ١٣ س. الاسراء.

(٤) آية ١٠٥ س «التوبة»

(٥) آية ٨٤ س. الاسراء

(٦) آية ٧٩ س النساء.

وإذا صح ما يذهب اليه نللينو من أن أصول المعتزلة وجدت فى الصدر الاسلامى الأول فإن نشأة علم الكلام يمكن أن تعد اسلامية بحتة ولو أن المشاكل التى تناولها هذا العلم تعرض لها المسيحيون من قبل وناقشوها بنفس الأسلوب وظهرت فيها نفس الاتجاهات وانشق المسيحيون بصددها إلى قدرية وجبرية.

والواقع أن العصر الأموى لم يكن عصر نقل أو ترجمة وإن كانت عملية التأثر والتأثير قد بدأت فعلها منذ حركة الفتوحات الاسلامية سواء عرف عن العرب أنهم نفروا من ثقافات الأمم المغلوبة فى أول أمرهم أو لم ينفروا .

ولما ظهرت النزعة العربية عند بنى أمية وأعمل خلفاؤهم وأمراؤهم السيف فى رقاب آل البيت ودمروا الأماكن المقدسة استشاط المسلمون غضباً وأخذوا يعملون سراً على تقويض دعائم الدولة الأموية، وبذلك تهيأ الجو لقيام دولة العباسيين .

ونخرج من هذا إلى أن مشاكل الحياة السياسية فى العصر الأموى عطلت تطور الحياة العملية وعلى الأخص حركة نقل التراث الأجنبى. وقد شاهدنا ازدهار هذه الحركة فى العصر العباسى .





الفصل الرابع



الحياة العقلية فى العصر العباسى

كان لقيام الدولة العباسية على أكتاف الفرس أثر كبير فى أن ترتفع مكانة الفرس فى الدولة الجديدة. فقربهم الخلفاء واستعانوا بهم وكان هذا تطورا جديدا أدى الى قيام الامة الاسلامية . فارتبط العرب بالاعاجم برباط المصاهرة على عكس ما كان يحدث فى العصر الاموى. هذا التقارب الجديد أو الاندماج جعل العرب يحتكون احتكاكا مباشرا بالاعاجم فتأثروا بثقافتهم وظهرت فى العصر العباسى حركة قوية لنقل التراث الاجنبى الى لغة العرب . وظهرت حول هذه الحركة تيارات فكرية حرة تميز بها عصر الإنارة الاسلامية فى عهد الرشيد والمأمون .

الثقافات الأجنبية :

واهم هذه الثقافات التى عكف النقلة على نقلها الى اللسان العربى أو تاثر بها الوسط الثقافى العربى نتيجة للاحتكاك المباشر : الثقافة اليونانية والفارسية والهندية بالاضافة الى ما تأثرت به هذه الثقافات من أفكار دينية أخرى معاصرة لها سواء جاء من المسيحية أو اليهودية أو الوثنية أو بتأثير الغنوصية ومذهب الصابئة الحرنانيين.

أولاً ـ الثقافة اليونانية :

الوصف الدقيق لهذه الثقافة فى الوقت الذى بدأ المسلمون يتأثرون بها هو انها كانت ثقافة العالم الهلليني ، كانت هذه الثقافة ممزوجة بالتعاليم المسيحية والفارسية واليهودية وغيرها. فأفلاطون وفيثاغورث قد تجولا فى بلاد الشرق ، وكان لمدرسة الاسكندرية أثر كبير فى تكوين ما سمى فيما بعد بالثقافة الهللينية . فقد ظل تأثير المذاهب الدينية والوثنية يعمل أثره فى الثقافة اليونانية زهاء أربعة قرون حصل فى أثنائها كثير من التلفيق . وانتشرت الثقافة اليونانية على هذا النحو المعدل الى بلاد

الشرق الادنى. وظهرت المدارس المختلفة التى كانت تشبه فى نشاطها وتكوينها مدرسة الاسكندرية . وكان السريان يلعبون دورا كبيرا فى هذه الحركة إذ نقلوا التراث اليونانى الى اللغة السريانية. وكانت أشهر مراكز الثقافة الهللينية فى الرها ونصيبين وقنسرين . وهذه المدارس كانت متأثرة بالافلاطونية الحديثة التى بدأت كمذهب فلسفى وكطريقة صوفية فى الاسكندرية واشتهر وتفرع منها فرعان .. فرع سورى تزعمه **يمبليخوس** وفرع أثينى اشتهر منه **أبرقلس** .

ويقال إن **جوستنيان** بعد ان تنصر أمر بإغلاق مدارس الفلسفة اليونانية الوثنية فى الربع الأول من القرن السادس الميلادى ، فهاجر من بقى من الفلاسفة الى شمالى العراق حيث استضافهم كسرى، ولكن السريان المسيحيين الذين تتلمذوا على هؤلاء الفلاسفة ظلوا يتدارسون مذاهب اليونان فى نطاق العقيدة المسيحية وعنهم انتقلت الفلسفة اليونانية الى المسلمين كما سنرى .

الأفلاطونية الحديثة (١) :

قامت الافلاطونية المحدثة على أصول جديدة اندمجت فيها عناصر شتى من جميع المذاهب الفلسفية والدينية بما فى ذلك السحر والتنجيم العرافة، غير أن رجال الأ فلاطونية المحدثة رغم تأثرهم بالأفكار الشرقية والروحية قد ألزموا أنفسهم بالأسلوب اليونانى فاحتفظوا به خالصا ، وأعنى بذلك تلك العقلية العلمية التى تتناول الوجود فى تخطيط هندسى، وأهم رجال هذه المدرسة :

١ - نومينيوس :

من مفكرى القرن الثانى الميلادى، ويحدد مؤرخو الفلسفة بداية الأفلاطونية المحدثة بالآراء التى دعا إليها نومينيوس . فقد كان يتناول آراء أفلاطون بالشرح مضيفا إليها تعاليم اليهودية والمسيحية بعد أن يعمل فيها التأويل الرمزى.

٢ - آمونيوس ساكاس (١٧٥ـ ٢٥٠م) :

وهو أبرز تلاميذ المدرسة بعد نومينيوس ويعد أستاذا لأفلوطين الذى اشتهرت المدرسة باسمه. اعتنق المسيحية ثم ارتد عنها. وجهد فى محاولة التوفيق بين أرسطو

---

(١) راجع المؤلف : «تاريخ الفكر الفلسفى جـ ٢» - ارسطو والمدارس المتأخرة ص ٣٢٥ وما بعدها.

وأفلاطون. وكان يرى أن الفيلسوفين الكبيرين يتفقان فى كثير من تعليمهما . ويبدو أن محاولة الجمع بينهما عند الفارابى لم تكن بدون أصل تاريخى كما نرى.

٣ - أفلوطين (٢٠٥ - ٢٧٠م) :

تتلمذ على أمونيوس وتتلمذ عليه فورفوريوس ونحن مدينون لفورفوريوس بما عرف عن تاريخ حياة أفلوطين. وكذلك بتنظيمه لرسائل أستاذه. ذلك لأنه تصدى لتصنيف هذه الرسائل التى كان يسمعها من أفلوطين أثناء المحاضرات، إذ أن أفلوطين لم يدون شيئا بل كان يلقى المحاضرات على طلبته لا يهدف منها إلا تكوين مدرسة فلسفية خاصة بقدر ما كان يريد تنشئة تلاميذه تنشئة روحية خالصة على طريقة أهل التصوف .

وقد قسم فورفوريوس رسائل أفلوطين إلى سته أقسام .. وجعل فى كل قسم منها تسعة رسائل فسميت بالتاسوعات. وسبب اختياره للرقمين ٦و٩ هو أنهم كانوا يرون أن هذين العددين من الأعداد الكاملة وهذا أثر واضح لتعاليم الفيثاغورية.

يرى أفلوطين أنه على قمة الوجود.يوجد «الواحد» - أى الله - وهو الخير بالذات الذى تصدر عنه الموجودات صدورا ضروريا عن طريق الفيض أو الإشعاع النورانى . ولذلك سميت هذه المدرسة بمدرسة الفيض وسميت الأقانيم الصادرة عن الواحد بالفيوضات أو التجليات. وقد تأثر المسلمون بهذا المذهب سواء فى فلسفتهم أو فى تصوفهم . وسلسلة الفيوضات تبدأ بالعقل الكلى حيث أن الواحد حينما يتجه إلى ذاته يصدر عنه هذا العقل، واتجاه الواحد إلى ذاته لا يفسر على أنه اتجاه عارف إلى موضوع للمعرفة بحيث تكون هناك أثنينية بين الواحد والعقل الكلى بل أن عملية التعقل هنا إنما هى تعبير عن اتحاد العارف بموضوع معرفته. وفى إشارات أفلوطين إلى العقل الكلى يتبين أنه شبيه إلى حد كبير بعالم المثل الأفلاطونى .

وتستمر سلسلة الفيوضات، فالعقل الكلى باتجاهه إلى الواحد تصدر عنه النفس الكلية، وباتجاهه إلى ذاته يصدر عنه العالم وذلك من جهة غنى الواحد المطلق وفقر

(افتقار إلى) العقل الكلى بالنسبة إلى الواحد . وعن النفس الكلية تصدر النفوس الجزئية فى مطابقة مع المثل المحفوظة فى العقل الكلى، ويبدو أن أفلوطين ـ وهو يعبر عن ذروة الثقافة الوثنية ـ أراد أن يعارض المسيحية القائلة بالأقانيم الثلاثة، فوضع مذهبا وثنيا يتضمن أقانيم ثلاثة هى :

الواحد والعقل والنفس الكلية

ولكن الأفلاطونية المحدثة ما لبثت أن دخلت فى غمار الثقافة المسيحية وتأثر العالم المسيحى بآراء أفلوطين بعد أن ترجمت كتبه إلى اللاتينية فى القرن الرابع الميلادى وظهر أثر هذه الآراء واضحا فى كتابات القديس أوغسطين.

وقد تناول السريان رسائل أفلوطين بالشرح والتعليق وترجموها إلى لغتهم واقتطف أحدهم بعض أجزاء من التاسوعات ونسبها خطأ لأرسطو وسماها «أوثولوجيا أرسطاليس» وهو كتاب اللاهوت المنحول .

فورفوريوس :

وهو تلميذ أفلوطين. كتب فى السحر والتنجيم والعرافة. وهاجم المسيحية هجوما عنيفا. واشتهر بكتابه « ايساغوجى» (المدخل إلى مقولات أرسطو) (١).

يمبليخوس (٢٧٠ ـ ٣٣٠م):

يمثل الفرع السورى للافلاطونية المحدثة. وهو تلميذ فورفوريوس والمعروف عنه أنه تناول الأفلاطونية المحدثة بالتعديل وادخل عليها تعاليم الشرق. ويقال أنه تأثر بالفيثاغورية الجديدة ودون شروحاً على أفلاطون وأرسطو (٢)

أبروقلس (٤١٠ ـ ٤٨٥) :

وهو أشهر ممثل للأفلاطونية الحديثة فى أثينا (٣). وقد وضع شروحاً على كتب أفلاطون وبطليموس واقليدس . ولكنها ضاعت وبقى منها ثلاث كتب ترجمها جيوم دى موربيك فى القرن الثالث عشر إلى اللاتينية (٤) وقد وضع أسقف سورى

---

(١) راجع المؤلف. «أرسطو والمدارس المتأخرة» ص ٣٣٨.

(٢) م. س – ص ٣٣٩.

(٣) م. س – ٣٤٥.

(٤) تاريخ الفلسفة فى العصر الوسيط للاستاذ يوسف كرم.

من أهل القرن الخامس ـ سمى نفسه باسم ديونيزيوس الأريوباغى ـ وضع اسمه على بعض أجزاء من كتاب مبادئ اللاهوت لابروقلوس ونسبة لأرسطو (والمعروف أن ديونيزيوس كان من اتباع بولس (الرسول) ووصل هذا الكتاب إلى الغرب فى القرن التاسع وترجم إلى اللاتينية فأثر تأثيرا كبيرا فى اللاهوت والفلسفة. وحينما تصدى جيوم دى موربيك لنقل كتب أبروقلس فيما بعد فى القرن الثالث عشر وراجع ما نقله على ما نقله السريان من كتاب ديونيزيوس، حينئذ تبين خطأ نسبة الكتاب لأرسطو وعرف أنه جزء من كتاب ابروقلس المشار اليه .

وكذلك اختلطت الأفلاطونية المحدثة بالشروح الأرسطية المتأخرة.

وكان يتزعم هذه الحركة **الاسكندر الافروديسى** (القرن الثالث الميلادى)

ويعزى إلى الاسكندر هذا موقفه من نظرية العقل الأرسطى، ذلك أن تفسيره لهذه النظرية كان المدخل لقول المسلمين بوجود عقل فعال خارج على العقل الانسانى . فاذا قارنا نصوص كتاب النفس لأرسطو بتفسير الاسكندر لها نجد أنه استنادا إلى موقف أرسطو الأساسى فيما يختص بقوله بمبدأى القوة والفعل . يقول أنه يجب أن يكون هناك عقل بالقوة يقابله عقل بالفعل دائما. ويظهر أن قول الاسكندر بوجود عقل مفارق بالفعل يرجع الى محاولته التوفيق بين أفلاطون وأرسطو، أى بين نظرية أفلاطون فى المثل ونظرية أرسطو فى النفس الناطقة (١) .

ومن تلاميذ الاسكندر الذين نهجوا نهجة **تامستيوس** (٢) (فى القرن الرابع الميلادى) فقد حاول أيضا أن يجمع بين آراء أفلاطون وأرسطو ولكنه كان فى كثير من المواضع يتحيز إلى أفلاطون ويناصره. ولم يقبل موقف الاسكندر الأفروديسى ولاسيما تفسيره لنظرية العقل الأرسطى .

مدرسة الاسكندرية فى عهدها الأخير (٣):

ظلت الأفلاطونية المحدثة المذهب السائد فى مدرسة الإسكندرية من منتصف القرن الخامس الميلادى إلى منتصف القرن السابع، أى إلى الفتح الإسلامى ، ولو

---

(١) م. س – س ٣٢٠.
(٢) م.س – ص ٣٤٤.
(٣) م. س – ص ٣٣٨ وما بعدها.

أن هذه المدرسة تعد استقرارا للأفلاطونية المحدثة إلا أن أتباعها عكفوا على دراسة العلوم الطبيعية والرياضية (١) واتجهوا إلى البحوث الدقيقة وابتعدوا عن أهم مميزات رجال الأفلاطونية المحدثة وهى الميل إلى الزهد والخوض فى مسائل الميتافيزيقا وكان هذا الاتجاه الجديد مصحوبا بعزوف عن ترديد فكرة تعدد الآلهه الوثنية التى كانت تدين بها الديانات الشعبية الوثنية، فهيأ هذا الاتجاه الجديد الوسط الفلسفى لقبول التعاليم المسيحية . فقامت حركة فلسفية فى الاسكندرية للتوفيق بين الفلسفة والدين المسيحى وتأثرت الفلسفة بالمسيحية .

ومن أساتذة هذه المدرسة **أمونيوس بن هرمياس** فى أوائل القرن السادس الميلادى وهو تلميذ لأبروقلس ، وأشهر تلاميذه سمبليقيوس(٢) وديماسقيوس وأسقليبوس ويحيى النحوى . ويسمى القفطى هذا الشخص (أى أمونيوس) هرمس الثالث المصرى. ويذكر أن هناك اثنين تسميا باسم هرمس قبل هرمس هذا الأخير. وهما هرمس المصرى الذى وجد فى الصعيد قبل الطوفان ثم هرمس البابلى. وقد شرح أمونيوس هذا محاورة فدروس لأفلاطون، أما يحيى النحوى فيعد من أقطاب مدرسة الاسكندرية المتأخرة ويسمى يوحنا الفيليبونى (٣) نسبة إلى لفظ يونانى معناه « المحب للعمل» . وقد تألفت من هؤلاء المحبين للعمل المسيحى جماعة ظهر نشاطها فى هذه الفترة وكانت تهدف إلى محو آثار الوثنية فكان أتباعها يهدمون معابد الوثنية بأيديهم ويحرقون كتبها ويعتدون على رجالها، وقد عاش يوحنا فى النصف الأول من القرن السادس الميلادى واعتنق المسيحية وألف رسالتين .. الأولى فى قدم العالم والثانية فى صلاح العالم. وهو يريد فى الأولى أن يدلل على أن العالم حادث مستنداً فى ذلك إلى موقف أفلاطون فى محاورة تيماوس وكان يرد بهذا على أبروقلس الذى أورد فى كتابه فى أن العالم قديم .

وقد ادعى يوحنا فى رسالته هذه أن أفلاطون نقل آراء عن الكتب المقدسة اليهودية، وكان هو يحاول التقريب بين أفلاطون والمسيحية ورسالته تعطينا صورة واضحه عن امتزاج التعاليم المسيحية بالأفلاطونية المحدثة. أما رسالته الثانية فيظهر فيها أثر تعاليم الانجيل بوضوح إذ يستشهد فى كثير من مواضعها بنصوص الكتاب

(١) م. س – الباب الخامس
(٢) م. س – ص ٢٤٤.
(٣) م.س – ٣٥٠

المقدس ويعود فى الرسالة فيناقش رأى أفلاطون فى حدوث العالم ويوافق عليه. ومن أشهر شخصيات المدرسة أيضا اسطفن الاسكندرى . فقد استدعاه الامبراطور هرقل فى أوائل القرن السابع الميلادى إلى القسطنطينية وظل يقوم بالتدريس فيها مدة طويلة، وينسب إليه المؤرخون العرب كتبا كثيرة. فقد شرح أفلاطون وأرسطو وعمل على التوفيق بين العقيدة المسيحية والفلسفة ، وذلك بأن أهمل الجانب الميتافيزيقى من الافلاطونية المحدثة .

والواقع أنه بينما نجد شروح هذه المدرسة المتأخرة لارسطو وأفلاطون تشيد بتعاليم المسيحية، نجد شروح سابقيهم على الفيلسوفين تهاجم المسيحية وتطعن فى مسلماتها. ولذلك فقد وجد المسلمون أنفسهم بعد حركة النقل أمام تراث يحمل عناصر متناقضة كان عليهم العبء الاكبر فى تفهمها والتوفيق بينها .

كيف انتقلت مدرسة الاسكندرية الفلسفية :

نصل بتأريخنا لمدرسة الاسكندرية إلى الفتح الاسلامى وقد ضاع مركزها بعد هذا الفتح فانعدمت الصلة بينها وبين بيزنطة. ولم تكن هناك صلة ما بين أقباط مصر وعلماء الاسكندرية حتى تستمر الحركة العلمية بعد زوال الصلة بين الامبراطورية البيزنطية ومصر. ونضيف الى هذا أن العرب فى أول عهدهم لم يشجعوا الدراسات الفلسفية، هذا بالاضافة الى نقص عدد العلماء العارفين باليونانية والى ظهور دمشق بمظهر المركز الجديد للامبراطورية العربية. لهذه الاسباب مجتمعة انتقلت مدرسة الاسكندرية الى انطاكية على مقربة من الحدود الرومانية لسهولة الحصول على الكتب اليونانية من مصادرها الرومانية الشرقية (١) .

يقول الفارابى : « إنتقل التعليم بعد ظهور الاسلام من الاسكندرية الى انطاكيا وبقى بها زمناً طويلاً إلى أن بقىَّ مُعلِّم واحد فتعلم منه رجلان وخرجا ومعهما الكتب فكان أحدهما من أهل حران (فى العراق الاعلى بين دجلة والفرات) والآخر من أهل مرو، وكانت مرو هذه عاصمة خراسان. وأما الذى من أهل مرو فتعلم منه رجلان أحدهما إبراهيم المروزى والآخر يوحنا بن حيلان (أو جيلان) وتعلم من الحرانى اسرائيل الاسقف وقويرى، وسارا الى بغداد فتشاغل اسرائيل

(١) راجع مقال ماكس مايرهوف – التراث اليونانى فى الحضارة الاسلامية ص ٦٨.

بالدين وأخذ قويرى فى التعليم، وأما يوحنا بن حيلان فانه تشاغل أيضا بدينه وانحدر ابراهيم المروزى الى بغداد فأقام فيها. وتعلم من المروزى متى بن يونان وتعلمت (أى الفارابى) من يوحنا بن حيلان وقرأت عليه الى آخر كتاب البرهان (أى التحيلات الثانية) .(١)

ويروى المسعودى(٢) قصة انتقال مدرسة الاسكندرية الى انطاكيا ثم حران، وتتفق رواية المسعودى مع رواية الفارابى، ويؤرخ انتقال المدرسة من الاسكندرية الى انطاكيا فى عهد عمر بن العزيز، والى حران فى عهد المتوكل العباسى .

أما مدرسة انطاكيا فهى مدرسةتغلب عليها النزعة المسيحية . وكان العرب يطلقون على أمثال هذه المدارس لفظ (اسكول) ومفهومها عند العرب قريب من مجالس التعليم كما كانت تعرف فى القرون الوسطى . ويذكر حنين بن اسحاق ـ بعد ذكر كتب جالينوس الطبيب التى نقلت الى العربية ـ وصفا لهذه المجالس قائلا : «فهذه الكتب التى يقتصر على قراءتها فى موضوع تعليم الطب فى الاسكندرية كانت تقرأ على الترتيب الذى أجريت ذكرها عليه. وكان الدارسون يجتمعون كل يوم على قراءة أمام ـ أى مرجع منها ـ وتفهمه كما يجتمع أصحابنا اليوم من النصارى فى مواضع التعليم التى تعرف بالاسكندرية ، فى كل يوم على كتاب أمام» (٣) .

ويذكر ما يرهوف أن أسلوب مدرسة انطاكيا كان هو أسلوب مدرسة الاسكندرية فى العهد المتأخر من حيث الاتجاه الى التوفيق بين المسيحية والفلسفة، واشتهر من رجال هذه المدرسة قبل الاسلام **اصطفن بارصديلة** وبعد الاسلام **يعقوب الرهاوى**، وانتقل التعليم بعد ذلك الى مدرسة حران، ولا نستطيع أن نعرف لذلك سببا ظاهرا إلا أن مدرسة حران كانت مركزا من مراكز السريان وكانت قبل ذلك موئلا للصابئة وقد ظهر أثر الصابئة فى العالم الاسلامى واشتهر منهم علماء مبرزون من أمثال **ثابت بن قرة** (٢١٩ ـ ٢٨٨) . والصائبة طائفة دينية تؤله الكواكب كما أشرنا فى موضع سابق وقد وجدت أيضا فى فترة انتشار المسيحية وخلط بينها وبين الأثنينية الزرادشتية .

---

(١) راجع ابن ابى اصبيعة جـ ١ ص ١٣٥ .
(٢) التنبيه والاشراف ص ١٢١ .
(٣) راجع مقال ماكس مايرهوف – (س. ذ.).

وقد ألف أبو بكر أحمد بن على بن وحشية كتابا بالعربية عام ٢٩٦هـ تأثر فيه بآراء الصابئة وينقل عنه ابن خلدون ويذهب إلى أن جابر بن حيان ومسلمة بن أحمد المجريطى تأثرا بهذا الكتاب فيما وضعاه عن السحر (١).

وعلى العموم فقد ظهر تأثير الصابئة فى العالم الاسلامى فى اهتمام المسلمين الأوائل بعلوم الفلك والسحر والتعاويذ .

وإلى جانب مدرسة حران كانت توجد مدرسة الرها ونصيبين فى منطقة سريانية اشتهر منها علماء من أتباع النساطرة مثل الملقب بالترجمان(فى القرن الخامس) وجورجيوس أسقف العرب المسيحيين (فى أوائل القرن الثامن) وطيمانوس الجاثليق، واستقر بعض العلماء فى جنديسابور فى عهد كسرىأنوشروان فى القرن الخامس الميلادى. وفى نهاية القرن الثالث الهجرى (التاسع الميلادى) ارتحل أربعة من الفلاسفة النصارى من حران إلى بغداد وبدأو التدريس فى مدارس خاصة وكان يطلق عليهم اسم « رؤساء مدراس».

وعلى ذلك فتكون رحلة مدرسة الاسكندرية إلى بغداد قد استغرقت حوالى قرنين إذ أن المدرسة استمرت فى الاسكندرية بعد الفتح الاسلامى زهاء ثمانين سنة. وبقيت فى أنطاكيا حوالى ١٣٠ أو ١٤٠ سنة تقريبا وفى حران حوالى ٤٠ سنة . وكان ارتحال الفلاسفة إلى بغداد فى خلافة المعتضد أو المتوكل العباسى. وفى نهاية القرن الرابع الهجرى.أى العاشر الميلادى أتشئت دار الحكمة فى بغداد وعرف من أساتذة بغداد« إسرائيل» وكان أسقفا سريانيا، وقويرى (ويسميه صاحب الفهرست«ابراهيم » ويوحنا بن جيلان (ويذكر اسمه القفطى وابن النديم وابن أبى أصيبعة) وكذلك أبو يحيى المروزى وابن كرنيب وأبو بشر متى بن يونان ثم الفارابى ..وغيرهم.

ثانياً ـ الثقافة المسيحية :

وإذاكان الأساتذةالذين قامت مدرسة بغداد على جهودهم العلمية والفلسفية من الذين يدينون بالمسيحية ويجادلون حول عقائدها ، فانه لم يكن هناك مفر من أن تتأثر الفرق الاسلامية بما كان يدور حول المسيحية من نقاش . وكانت

---

(١) مقدمة ابن خلدون ص ٤٧٠ – طبعة بولاق.

الموضوعات الرئيسية التي تناولها الجدل هي الأقانيم الثلاثة وطبيعة المسيح ومسألة الجبر والاختيار. واشتهر عند المسيحيين مدرستان « المدرسة النصية» وقد تأثر بها المسلمون عن طريق نصارى تغلب ونجران « والمدرسة التأويلية » وكان تأثيرها عن طريق السريان .

ويعتبر اوريجين المؤسس الحقيقي للمدرسة العقلية المسيحية في القرن الثالث الميلادي، وكان يدعو إلى القول باتحاد الناسوت باللاهوت في طبيعة المسيح، وفسر بنوة عيسى لله بأنه قول مجازي، يراد به أن عيسى قريب وأثير لدى الله ، وأنه مثال العقل الكلي الذي يلي الواحد في المرتبة. وقد تصدى دسقورس له وأنكر اتحاد اللاهوت بالناسوت في عيسى وقال يتشابه الطبيعتين. وقد تابع نسطور رأي أوريجين. وكان بذلك على رأس النساطرة مواجها دسقورس وجماعته الذين كانوا أول من أنشأ طائفة اليعاقبة. وقد اعتنقت الكنيسة الأثوذكسية آراء اليعاقبة وأصدرت قرار بتكفير النساطرة. ويلاحظ أنه كان لآراء النساطرة تأثير كبير على الفكر الإسلامي، ذلك لأن السريان وهم أساتذة المسلمين كانوا على هذا المذهب فتأثرت الشيعة الغالية بعقائدهم وعلى الأخص في مسألة حلول اللاهوت في الامام أو أن الامام له طبيعة إلهية. وقد تناولت المدرسة العقلية مسألة الأقانيم الثلاثة وفسرتها على أنها الوجود والعلم والحياة وهي تقابل في المسيحية الله والكلمة وروح القدس. واعتبر النساطرة أنها معاني تشير إلى وحدة، وأن العلم والحياة صفات للذات كما سيقول المتكلمون فيما بعد.

أما اليعاقبة فقد هاجموا هذه الفكرة بعنف وتمسكوا بالقول بمبادئ ثلاثة منفصلة غير متحدة. كذلك تناولت المدارس المسيحية مشكلة الجبر والاختيار، واعتنق النساطرة مبدأ الاختيار فكانوا بذلك الأساتذة الأول للمعتزلة أصحاب النظر العقلي والحرية الفكرية القائلين بحرية الإرادة الانسانية. وقال اليعاقبة بالجبر وكانوا بذلك أساتذة لأهل السنة وقد قامت مناقشات طويلة حول المبدأين استفاد منها وتأثر بها علماء الكلام فيما بعد.

ثالثاً ـ الغنوصية (العرفانية) :

وإلى جانب المسيحية كانت توجد نحل ومذاهب متعددة عرف منها على وجه

الخصوص الصابئة والعرفانية(الغنوصية). ويرى بعض المؤرخين أن العرفانية هى الهرميسية وقد تأثرت بها الافلاطونية المحدثة نفسها. وكذلك تأثرت المسيحية بتعاليمها . وقد ذكر لنا مؤرخو حياة أفلوطين أن بعض العرفانيين كانوا يثيرون الجدل أثناء محاضرات أفلوطين فتأثر بهم وجاءت التاسوعات وهى تتضح بشواهد هذا التأثير فى مواضع كثيرة. وكذلك اعتنق بعض العرفانيين المسيحية ولكنهم أدخلوا فيها تعاليم مذهبهم القديم .

ومبدأ الغنوصية « العرفان» ، والعرفان على رأيهم ليس العلم بواسطة المعانى المجردة والاستدلال كما هو الحال فى المعرفة الفلسفية المنطقية ـ بل هو عندهم المعرفة الحدسية الحاصلة من اتحاد العارف بموضوع المعرفة. أما غاية هذه المعرفة فهى الوصول الى عرفان الله بكل ما فى النفس من قوة حدس وعاطفة وخيال. وفى هذا تعتبر الغنوصية صوفية تزعم أنها المثل الأعلى للمعرفة وترجع بأصلها إلى وحى أنزله الله منذ البدء وتناقله المريدون سراً(١).

وتعد العرفانية مريديها بكشف الأسرار الإلهية وتحقيق النجاة، ولهذا فقد تعلق العامة بطقوسها وأصبحت من المذاهب السائدة والديانات الشائعة فى هذا العصر، وتناول المثقفون مبادئها من الناحية النظرية مدعين تحويلها إلى معانى أعمق، ولكنها مالبثت أن تفاعلت على هذا النحو مع الوثنية واليهودية والمسيحية.

ويعتنق العرفانيون مبدأ الصدور وهم يضعون فى قمة الوجود الله الموجود المفارق صدرت عنه أرواح يسمونها الأيونات والأراكنة وتتضاءل هذه الأرواح فى درجة الألوهية كلما بعدت عن المصدر الأول. وقد أراد أحدها أن يرتفع إلى مقام الله فطرد من العالم المعقول. ومن هذا الأيون الخاطئ صدرت أرواح شريرة وصدر العالم المحسوس. وهذا الأيون هو الذى حبس النفوس فى الأجسام . والنفوس تميل إلى النجاة من العالم المحسوس.

ويقسم العرفانيون البشر إلى ثلاث طوائف: الرحانيون والحيوانيون والماديون. وطريق الخلاص للطائفة الأولى واضح ممهد لما ركب فى طبيعتها من أصل إلهى،

---

(١) راجع يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الأوربية فى العصر الوسيط.

أما الطائفة الثانية فإن الجسم يعوقها عن الخلاص فيجب التخلص منه بضرب من الرياضيات والمجاهدات الصوفية حتى تتمكن النفس من السيطرة على نوازعه الشريرة.

أما الماديون فإن المادة تعوقهم عن الصعود فوق العالم السفلى ، وتمنعهم من الوصول إلى المقر الروحانى . والطريق إلى الله ملئ بالوسطاء. وتجتاز النفس فى رحلتها إلى قمة الوجود أفلاك السموات السبع حتى تصل إلى الله. ولا تعطينا العرفانية فكرة واضحة تقربنا من نظرية الفناء الصوفية . أما فكرة التوسط أو الوسطاء من الناحية الميتافيزيقية فإنها تقوم على أساس صوفى سيكولوجى وذلك للتقريب بين الله والبشر . وكما بينا تفترض المسيحية ـ وهى فى ذلك تشبه العرفانية ـ امكان اتحاد الناسوت باللاهوت. هى مراحل تتدرج فيها النفس صعوداً إلى الطبيعة الإلهية.

وقد وجد الصوفية المسلمون بغيتهم فى مثل هذه المذاهب ذلك لأن الاسلام يقرر الفصل التام بين الناسوت واللاهوت.

رابعا ـ الثقافة الفارسية :

انتشر الاسلام بين الفرس وآمنوا به، ولكن هذا الايمان كان مشوباً بما رسب فى أعماق نفوسهم من مبادئ دينهم القديم، ومن ثم حملوا معهم إلى المحيط العقلى الاسلامى ما كانوا قد اعتادوه من آراء ومذاهب كانت مصدراً لحركات فكرية اسلامية متعددة. وقد أسهم الفرس بالفعل بنصيب وافر فى الحركة العقلية الاسلامية وفى تمزيق وحدة الجماعة الاسلامية.

عرف عن الفرس قبل الدولة الساسانية أنهم كانوا يدينون بثنائية كونية أخلاقية تنطوى على مبدأين هما : النور والظلام أو مجموعة الأرواح الخيرة ومجموعة الأرواح الشريرة ، وهذان المبدآن فى صراع دائم ، وتتحقق الغلبة فى النهاية لإله الخير . وقد جاء زرادشت واستغل هذه الفكرة القديمة .

زرادشـــــت:

وقد تناول النقاد شخصية زرادشت فذهب البعض منهم إلى أن هذه الشخصية خرافية وأن وجودها موضع شك كبير ولكن المستشرق جاكسون فى كتابه « حياة

زرادشت» أثبت بالأدلة العلمية أن زرادشت شخصية حقيقية عاش فى منتصف القرن السابع قبل الميلاد ومات سنة ٥٨٣ق م وكان يقيم باذربيجان وقد انتشر الدين الذى بشر به من بلخ إلى فارس وذلك على أثر ايمان الملك الفارسى كستاشب به.

ويرى زرادشت أن العالم قوانين ثابتة طبيعية يسير عليها، وأن هناك تصادما ونزاعا مستمراً بين الخير والشر أو بين النور والظلمة، ومجهوده فى هذا الاتجاه هو توحيده لمجموعة الأرواح الخيرة وقد سماها « أرمزد» أما مجموعة الأرواح الشريرة فقد سماها « أهريمان » ورتب لإله الخير القدرة على الخلق. فهو مصدر الموجودات الخيرة، وكذلك إله الشر فإن له القدرة على خلق الموجودات الشديدة. فالشر يحاول دائماً مهاجمة الخير ، ولكن الخير يدفعه ويتحداه حتى يصرعه. والانسان مسرح لهذا الصراع ؛ ففيه قوة تميل إلى الخير وأخرى تنزع إلى الشر ، وهو حر الارادة ، وعلى هذا فإنه يتعين على الادارة أن تختار واحداً من بين هذين الاتجاهين رغم أن الانسان من مخلوقات «أرمزد» أى إله الخير.

ويرى زرادشت أن العناصر الأربعة التى قال بها الطبيعيون الأولون أنما هى عناصر ظاهرة يجب ألا تنجس، ولهذا فهو ينصح بحرق الجثث لكيلا تدنس الأرض بأجداث المتوفى. ويجب عدم تدنيس الماء برمى الأقذار فيه. ودعا أيضاً إلى تقديس النار واتخذها رمزاً لإله الخير أو النور.

وقال زرادشت أيضاً بحياتين للإنسان. حياة أولى فى الدنيا وحياة أخرى بعد الموت. ونصيب الانسان فى حياته الاخرى هو نتيجة حتمية لأعماله فى حياته الأولى. وذلك بعد أن ترصد هذه الأعمال فى كتاب خاص، وهنا نجد اشارات كثيرة الى مسألة الحساب والبعث كما نجدها عند المسلمين. وقد أشار زرادشت أيضا الى ما يشبه عقيدة الصراط عند المسلمين. وقد عرف العرب كتاب زرادشت المقدس وسموه «الابستاق» avesta وسموا شرحه بالزند zend avesta كتاب مقدس كان يتضمن ـ على عهد زرادشت ـ واحدا وعشرين باباً. ولم يبق منها إلا باب واحد لا يحتوى إلاعلى مقتطفات فى الشعائر الدينية ونظم المعابد الزرادشتية .

إلا أن الامر الذى كان مثار المناقشة بين المؤرخين هو هذه الثنائية التماثلية التى

تتصف بها العقلية الفارسية. فالفرس يقابلون بين مبدأين ـ مادة وروح. حياة حاضرة وحياة مستقبلة. ويظهر هذا بوضوح فى كتاب وضعه وزير يزدجرد، قسم فيه عالم الموجودات الى عالمين متقابلين، فالروح فى مقابل المادة والمعرفة فى مواجهة الثروة .

فهل يقصد الفرس حقا أن هناك مبدأين أساسيين للوجود؟ يذهب وست وبولتون الى أن الزرادستية لا تقوم على ثنائية متميزة قاطعة، بل أن الأصل مبدأ واحد. ولكن هناك صراعا بين هذا المبدأ وبين قوة للشر تريد أن تتغلب عليه. وفى النهاية ستتحطم هذه القوة ويصبح مبدأ الخير أو النور مبدأ أو حد، وإذن فوجود الشر مؤقت. وخلاص الخير منه محترم. ولكن الشئ الجديد فى هذه النظرية هو انها تجعل من الشر قوة خالقة تصدر عنها مخلوقات حقيقية لا وهمية، وهى فى صدورها تتحدى ارادة إله الخير على الرغم من أن هناك تمييزا أساسيا بين مخلوقات الخير ومخلوقات الشر، فهل يمكن أن نقابل مقابلة وجودية بين المبدأين فنقول انهما وجود وعدم؟ والواقع أن العدم لا ينطوى على وجود أو حقيقة معينة. فيبقى اذن الموقف الثنائى قائماً وحاسماً دون حل ظاهر.

وقد حاولت فرق فارسية أخرى أن تلقى ضوءاً على هذه المشكلة . فقالت احداها هناك مبدأ محايداً مسيطراً على الوجود وهو « القدر» . هذه الطائفة تسمى « **الزرفانية**» وهم يرون أن أهريمان وأرمزد صدرا عن هذا المبدأ المحايد. وذهبت فرقة أخرى هى **الجايرماثية** إلى أن الأصل فى الوجود هو إله الخير، وأن فكرة شريرة نبتت فى نفس إله الخير نتج عنها شك كان من أثره ولادة مبدأ الشر. وهذه العقيدة يدين بها البارسى المحدثون. فاله الخير عندهم له ملكتان، ملكة الخير وهى ملكة أصلية وتسمى سبنتا مانيو Spenta Mainyu وملكة الشر وهى ثانوية وتسمى اينامايينيو Aina Mainyu

على أنه مهما يكن من جهد هذه الفرق فى تأويل الثنائية الفارسية وفى توجيهها إلى التوحيد فإن هذه المذاهب فى مجملها قد جعلت للشر أساساً وجودياً وليس أخلاقياً فحسب فعارضت بذلك الأديان السماوية .

ولكن هذه المذاهب الثنائية كانت مصدراً لتأثيرات بعيدة المدى فى الفكر

الاسلامى ولاسيما عند الصوفية فيما يختص بفكرة النور والظلام والصراع بين الروح والجسد وبين الحس والفكر .

مانـــــى:

ولد مانى فى أوائل القرن الثالث الميلادى وكانت تعاليمه مزيجاً من الأفكار الزرادشتية والمسيحية. وقد تابع رأى زرادشت فيما يختص بالثنائية الفارسية، وتكلم عن امتزاج النور بالظلمة ولكنه يختلف عن زرادشت فى أنه يرى أن هذا العالم شر لامتزاج الخير والشر فيه، ويجب الخلاص من هذا الامتزاج ويكون ذلك بالامتناع عن النسل والزواج حتى ينفرض البشر، ومن ثم فقد دعا إلى الزهد وحرم النكاح وحبذ الصوم ونهى عن ذبح الحيوان.

وهو يقسم البشر الى طائفتين: ـ عامة وخاصة ـ أو سماعون وصديقون :

والصديقون هم المقربون من إله الخير، وهم الذين طهروا أرواحهم من أكدار البشر. ويقال أن هرمز أحد ملوك الفرس اعتنق هذا التعليم. ولكن بهرام الذى خلفه على العرش لم يبد ارتياحه لها، فقتل مانى ولكن مذهبه ظل ساريا فى العالم المسيحى وفى العالم الاسلامى إلى القرن الثالث عشر الميلادى، أى السابع الهجرى.

وقد أثار المانويون مشاكل متعددة تتعلق بالمعاد الجسمانى والروحانى وتناول المتكلمون آراءهم بالرد والتفنيد وأطلقوا عليهم لفظ الزنادقة، وإن كان بعض المؤرخين يرون أن لفظ الزنادقة أطلق على اتباع مذهب خاص من المانوية وليس على المانوية جميعا (١).

مـــــزدك (٤٨٧ م):

ظهر فى فارس وهو من أهل نيسابور، اعتنق الثنائية. وكان للعصر الذى ظهر فيه أثره الكبير فى تكوين تعاليمه . فقد كانت فارس فى هذه الفترة يسودها الاضطراب وتعمها الفوضى . وقد بنى مزدك تعاليمه على الأساس التالى: رأى أن الناس يصطرعون من أجل خمسة أشياء هى: الغيرة والغضب والثأر والفقر والشهوة .

---

(١) من تاريخ الالحاد فى الاسلام، ع. بدوى ص ٢٣ – ٣٢.

وهو يرى أن هذه مصدر الشرور فى العالم، فاذا أردنا تحقيق السعادة لبنى البشر فانه يتعين القضاء على كل ما من شأنه استحضار هذه الأشياء الخمس التى هى مصدر الشرور جميعا، ولن يكون ذلك إلا باقرار شيوعية المال والنساء.

واعتنق كثيرون هذا المبدأ ولكن أحد ملوك الفرس نكل بمزدك فقتله سنة ٥٢٣م . ولكن المذهب ظل سائدا إلى ما بعد ظهور الاسلام وكان له تأثيره الواضح فى بعض آراء المسلمين. ويقال أن أبا ذر الغفارى خطب فى أهل الشام فطالب بأن يسوى بين الفقراء والأغنياء، فأرسله معاوية إلى عثمان مخالفة ثورة أغنياء الشام عليه وسألة عثمان عن رأيه فقال له : «لا ينبغى للأغنياء أن يقتنوا مالا » ويفسر الطبرى حقيقة آراء أبى ذر فى هذا الموضوع فيقول:« أن ابن السوداء لقى أبا ذر فأوغر إليه بذلك» وكان ابن السوداء قد أتى أبا الدرداء، وعبادة ابن الصامت فلم يسمعان لقوله. وأخذ عبادة إلى معاوية وقال له :« هذا والله الذى بعث عليك أبا ذر» (١) وابن السوداء هذا هو عبد الله بن سبأ اليهودى .

وقد كان للمزدكية، وكذلك للبابكية تأثيرها الذى لا ينكر على زعماء ثورة الزنج فى البصرة التى استفحل أمر ها عام (٢٦٤هـ) وكذلك على حركة القرامطة التى بدأت بين الكوفة والبصرة ثم استقرت ردحا من الزمن فى البحرين والاحساء. وعلى الجملة فقد كان الفكر الفارسى تأثير كبير على اتجاهات الفكر الاسلامى من النواحى الفلسفية والأدبية والدينية.

٥ - الثقافة الهندية :

اتصل المسلمون بالهنود فى العصر العباسى فاستقدم الخلفاء الأطباء الهنود لمعالجتهم واشتهر منهم مرتكة وصالح بن بهنام الهندى وكوكلة . ونقلت كثير من كتب الهند فى الطب إلى العربية أما عن الطريق المباشر أى عن السنسكريتية أو عن طريق غير مباشر أى عن الفهلوية الفارسية القديمة ويورد صاحب « الطبقات» أسماء كثيرة من الكتب التى ترجمت عن الهندية وأسماء مترجميها ويذكر منها كتابا رآه بعينه هو كتاب « آراء الهند ودينها» ويتفق صاحب الفهرست مع صاعد

---

(١) الطبرى جـ ٥ ص ٦٦ - وهذا يعنى أن (ابن السوداء قد تأثر بآراء مزدك فنقلها إلى أبى ذر وأصحابه.

بهذا الصدد، وكان الاتصال بالهند عن طريق التجارة. ونقل المسلمون علوم الفلم والتنجيم وعلم الحساب ، أما الفلسفة فقد كان الهنود يربطونها بعقيدتهم الدينية والتناسخية. ويعتقدون في نظرية تطهير الروح من الجسد وينتحلون ضروبا من الزهد والتقشف.

ويرى هورتن أن هذه الأفكار فى التناسخ والزهد والفناء فى النرفانا كان لها تأثير كبير عند متصوفة الاسلام. ويظهر أن المسلمين نقلوا عنهم عقيدة التناسخ ولكنها لم تنتشر بين الكثرة واختصت بها فئات محددة. فمثلا نجد شهاب الدين السهروردى يورد عقيدة التناسخ ويتكلم عنها ولكنه لا يستطيع البرهنة عليها ويختص من البحث إلى قوله أن البرهنة على صحة التناسخ أو عدمه متساويتان ومع هذا فهو يضيف هذه العقيدة إلى مذهبه إضافة تلفيقية.

ويذهب بعض المفكرين إلى أن الهنود عرفوا القياس المنطقى، واشتهر من بينهم منطقيون، ولكن الثابت قطعا أن المنطق على الصورة اليونانية هو أثر من آثار عقلية اليونان وأن العرب لم يعرفوا المنطق إلا عن طريق اليونان.

واشتهر بين العرب أبو الريحان البيرونى المتوفى سنة ٤٤٠ هـ وهو العالم بثقافات الهند وله كتاب « تحقيق ماللهند من مقولة» وهو يعد مرجعا فى عادات الهند وأديانها وعلومها. وكان البيرونى مولعا بالرياضة والفلك والتنجيم. وقد طاف بالهند ونقل كثيراً من كتبها إلى العربية .

ونريد أن نعرف الآن على وجه التفصيل مذاهب الهند التى يمكن أن يكون لها دور فى تاريخ الفكر الإسلامى .

المذاهب الهندية :

عرفت عند الهنود مذاهب دينية متعددة نخص منها البرهمانية والجينية والبوذية.

١) البرهمانية :

يقدس البرهمانيون الفيدا Veda وهو كتاب مقدس يقال أنه مجموعة من التعاليم والشعائر الدينية التى ألقيت شفويا ثم حررت فيما بعد فى أربعة كتب وهى

«رج فيدا Regveda » وهو يحتوى على الأوراد الدينية و«ساما فيدا Sama veda» ويتضمن الأناشيد والتراتيل الدينية و« ياجوفيدا Yagoveda ويشمل الكلام على القرابين وطرق تقديمها للآلهة و« أثار فيدا Atarva Veda وفيه الكلام على العقائد والتعويذ السحرية .

ويطلق اسم البرهمانية على التقاليد الفيذية التى ظلت سائدة فى الهند لقرون طويلة. وأول ما يلاحظ على هذا الدين وكذلك سائر الأديان الهندية أنها تؤكد ارتباط الناحية الاجتماعية بالمشكلة الروحية فى اطار عقيدة التناسخ فمن الناحية الأولى نرى البراهمانيين يقسمون البشر إلى الطبقات التالية: (وهذه الطبقات اجتماعية ودينية فى نفس الوقت ، أى أن لها وظائف اجتماعية وأخرى دينية) فهناك البراهمان وهؤلاء من نسل الآلهة ويليهم طبقة النبلاء ويسمون آريا ثم طبقة المحاربين ويسمون أكشاتريا فطبقة الفلاحين ويسمون فيشيدا. أما باقى الأهلين فهم منبوذون .

والبراهمانية تعتقدفى إله واحد مطلق هو « براهما» فلا يوجد شىء خارجه، وهذا الإله هو الحقيقة الكلية التى تنطوى على سائر الموجودات. وأما العالم فهو تجل ظاهرى لهذه الحقيقة ولا يتميز عن « براهما » إلا بطريق الوهم. وغاية الفرد الوصول إلى الاتحاد بالله. وهنا تتعرض البرهمانية لمشكلة الخلاص أى خلاص النفس من العالم الأرضى، ويتم تحقيق الخلاص عند البراهمانية بأحكام السيطرة على النفس أو اكتساب قوى فوق الطبيعة للتسلط على الأشياء والأفراد وتسمى هذه الطريقة«اليوجا» التى ترمز إلى تركيز الحيوية فى الروح لاجتناب الضعف والشقاء وتحقيق أوسع مدى من الحرية الذاتية. ولا يجب أن يختلط بين هذه الطريقة والطريقة الجينية التى تنحصر فى تعذيب الجسد وإذلال الروح فحسب .

ب) الجينيون :

وهذه الطائفة متأثرة هى والبوذية بالتعاليم الفارسية. إذ أنهما نشأتا فى المنطقة الواقعة بين جبال هملايا ونهر الكنج الأوسط. والجينية على وجه الخصوص تتبع طريق الزهد وإذلال الجسد للخلاص، وتصطبغ تعاليمها بصبغة مادية مغرقة.

فهناك الامتداد والحركة ، والامتداد ينقسم إلى جواهر فردية تتداخل فيها المادة

والروح، وسر الشقاء الانسانى ومصدره يكمن فى اخلاط المادة بالروح. وإذن فتطهير العنصر الروحى من أدران المادة هو الهدف الأخير لهذه الطائفة.

جـ ـ البوذيون :

تقوم البوذية على أسس أخلاقية واضحة، فهى تدعو الإنسان إلى أن يطرح الأنانية والشهوات . وهى ترى أيضاً أن الأصل فى التناسخ ينشأ مما جبل عليه الانسان من التمسك بالحياة ويتحقق الخلاص عند أتباعها عن طريق إتباع منهج عقلى أخلاقى هدفه محو النفس الفردية (كارمان) وفناؤها فى النرفانا، أى الذات الإلهية.

ووسيلة البوذية «الإدراك» وهويتمثل فى إدراك الإنسان لجهله من حيث أن هناك مجموعة من الأسباب تؤدى إلى الجهل والجهل يؤدى إلى الشقاء. فإستطاعة الانسان أن يكشف عن جهله هى أول خطوة فى طريق الخلاص، ويجب أن يكف الانسان عن التعلق بالحياة، والانسان فى طريقه عبر الأدوار التناسخية تضمحل فيه قوة الحياة وينتفى عنده الميل اليها وتأخذ شخصيته فى التلاشى تدريجياً حتى يفنى الفرد فى الشخصية الإلهية.

هذه العقيدة لم يفهمها البسطاء من البوذيين لأنها تقوم على أسلوب عقلى يدفع بالذهن الانسانى إلى التحرر من جهله وأنانيته لكى يفنى فى ذات مطلقة. وقد كان لهذه النظرية تأثير كبير على نظرية الفناء الصوفى عند المسلمين(١).

الآراء الفلسفية :

وكانت تدور حول البراهمانية مناقشات فلسفية على صورة مذاهب ساذجة عرف منها :

١) مذهب التمييز (فايسسكا):

وهو مذهب الجوهر الفرد. ويعتقد باينز Pines أن المسلمين تأثروا بآراء الهنود فى نظرية الذرة كما تأثروا بآراء اليونان. على أن طريقة الهنود فى القول بالذرة تختلف عن طريقة الاسلاميين. فهم يقتربون من موقف أبيقور إذ أنهم يدمجون

(١)ولم يقف المسلمون فى تصوفهم عند مقام الفناء الذى انتهى اليه صوفية الهند بل تخطوه إلى مقام التوحيد.. الخ على ما سنرى فى القسم الخاص بمباحث التصوف.

القول بالعناصر الأربعة مع القول بنظرية الجوهر الفرد. فكل ذرة في الوجود مكيفة تكييفاً حسياً خاصاً .. وإذن فنظرية الخلاص عندهم تقوم على التمييز بين الذرة المادية والعنصر الروحي، ثم بين النفس الكلية (أتمان) والنفس الجزئية المتصلة بالتدبير البدني وتسمى (ماناص) .

ب) مذهب التعدد (سامكيها) (١).

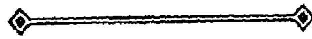
وهو متأثر بالثنائية الفارسية ويرى أتباعه أن المادة مزيج من عناصر ثلاثة :

هي النور (ساتفا) والحركة (راجاس) والظلام (تاماس) . ويشير أتباع هذا المذهب إلى مايشبه الهيولى الارسطية وهي مادة أولية غفل من أى تعيين.

والخلاصة : أنه كان للمذاهب الهندية بعض التأثير الذى يبدو في نظرية وحدة الوجود الصوفية. وكذلك في نظرية براهمان وآتمان أو فكرة تطابق العالم الصغير بالعالم الكبير. وهو الذى يقوم عند المريدون من الصوفية أنه كشف السر إذ به الفرد يتحقق من أنه أصبح هو الذات الإلهية .

يقول ابن عربي :

هذا الوجود الصغير ... سر الوجود الكبير
لولاه ما قال أن ... أنا العلى القدير



(١) راجع جينون : مفكرو الهند




الفصل الخامس

حركة الترجمة والنقل

لم يكن العرب على علم باللغة اليونانية. فاعتمدوا على السريان الذين نقلوا إليهم ماوصلهم من تراث اليونان. ومن المعروف أنه قد سبقت هذه الحركة حركة أخرى للنقل من اليونانية إلي السريانية. وكان لهؤلاء النقلة السريان فلسفات وآراء خاصة ولذلك كانت ترجماتهم متأثرة أحياناً بهذه الآراء. بل كان بعضهم يؤلف كتباً خاصة لشرح هذه الآراء .

وعرف من أوائل المترجمين من اليونانية إلي السريانية القس بروباس Probus وقد عاش في النصف الأول من القرن الخامس الميلادى، وكذلك سرجيون الرسعنى من رجال القرن السادس الميلادى ومن تلاميذة مدرسة الاسكندرية توفى بالقسطنطينية عام ٥٣٦م وكان راهباً درس الطب فى العراق وترجم فى الإلهيات والأخلاق والطب. واشتهر أيضاً من بين هؤلاء النقلة ستيفن بأرصديلة، وكان من مترجمى القرن الخامس الميلادى وعرف عنه أنه أستاذ للراهب المسيحى الذى كتب كتاباً فى طبيعة المسيح ونسبه إلى ديونيزيوس الأريوباغى. وممن كانت لهم آراء وكتب خاصة من النقلة شمعون الراهب الذى عاش فى القرن السابع الميلادى. ويقال أنه ألف فى الطب وكذلك أبو اسحاق قويرى إذ ألف فى المنطق. ويورد صاحب الفهرست أسماء كتب أرسطو التى ترجمها وهى المقولات والعبارة والتحليلات الأولى والتحليلات الثانية .

ومهما يكن من أمر حركة النقل من السريانية إلى العربية فإنه يجب البحث عن حقيقة الاتصال المباشر بالثقافة اليونانية قبل عهد الترجمة. فهل اتصل العرب بهذه الثقافة باعتبار أنهم قد عاشوا فى الوسط الذى ذاعت فيه ؟ الواقع أن انتشار المدارس المسيحية فى مدرسة الاسكندرية الفلسفية وما كان يقوم حولها من جدل فلسفى فى العقائد المسيحية، وكذلك انتقال الفلسفة مدارس إلى فارس القديمة، ثم فتح

العرب لفارس والشام كل هذا هيأ نوعاً من الاتصال المباشر بين العرب وبين ثقافات الأقاليم التى فتحوها قبل عصر الترجمة لفترة طويلة. فاتصل العرب بالرهبان فى الأديرة واستمعوا إلى مناقشتهم بل وتأثروا بما عاينوه فى حياتهم من زهد وتقشف مما قد يكون له أثر فى حركة التصوف الاسلامى لا سيما فى الفترة الأولى التى تعرف بفترة الزهد وذلك قبل عصر الترجمة .

وكذلك كان الاتصال بالمسيحيين سابقاً على الاسلام. فقد كان المسيحيون يسكنون أجزاء فى شبه الجزيرة: فى نجران، وحضرموت، وفى شرقى الحجاز فى وادى أم القرى، وبين قبائل قضاعة، وكذلك بين قبائل بنى تنوح وبنى صالح بالقرب من انطاكية. وبنى عبد قيس فى بلاد البحرين وبنى تغلب فى وسط العراق.

كذلك كان الاتصال بالفرس سابقاً على عهد الترجمة ومتقدما على انتشار الاسلام، فقد أتصل عرب الجاهلية بفارس وتعلم بعضهم بها . ويشير القفطى إلى أن الحارث بن كلدة تلقى العلم بجند يسابور واشتغل بالطب فى أرض فارس وكذلك النضر بن الحارث بن كلدة كما سبق أن ذكرنا .

على أن هذه الحركات المباشرة للتزود بالثقافات اليونانية والفارسية لم تكن قوية بحيث تنتج عنها آثار علمية ظاهرة، ولم يبدأ النقل إلا فى العصرالعباسى وعلى الأخص على عهد المأمون ، وقد سبقت هذه الفترة محاولات فى العصر الاموى وكذلك فى مستهل العصر العباسى على عهد المنصور والرشيد .

حركة النقل فى العصر الأموى :

تعد هذه الفترة التى استغرقت حوالى ستين عاما الفترة الأولى فى تاريخ حركة الترجمة من السريانية الى العربية. على أنه من المعروف أن العرب فى هذه الفترة عكفوا على شئون الرئاسة والحكم واهتم نفر قليل منهم بالحركة العلمية.

وقد سبق لنا أن أشرنا الى أنه كانت هناك حركتان ثقافيتان ، الأولى تمثلت فى تشجيع خالد بن زيد للنقلة لكى ينقلوا كتب الصنعة. ويقال أنه هو نفسه ألفَّ كتباً فى ثلاث مسائل فى الكمياء ولكننا لا نعرف عنها شيئا. وكذلك نقلت كناشة أهرون فى الطب على عهد عمر بن عبد العزيز ونقل يعقوب الرهاوى المترجم

السرياني بعض كتب اليونان فى الحكم والامثال .

وأما الحركة الثقافية الثانية فقد تمثلت فى حركة التأليف فى العلوم الاسلامية والعربية فاشتهر رجال من أمثال الخليل بن أحمد وأبو الأسود الدؤلى ..الخ .

حركة النقل في العصر العباسي:

تنقسم حركة النقل والترجمة فى العصر العباسى الى ثلاث مراحل :ـ

المرحلة الاولى :

وهى تمتد من سنة ١٣٦ هـ الى سنة ١٩٨هـ ـ أى من خلافة المنصور الى وفاة الرشيد، ومن أشهر المترجمين فى هذه الفترة **يوحنا البطريق. وعبدالله ابن المقفع ويوحنا بن ماسويه .**

يوحـــنا البطـــريق :

يورد ابن أبى اصبيعة أنه ترجم كتاب أقليدس فى الهندسة وكذلك كتاب طيماوس لأفلاطون. وقد عرف العرب كتابين بهذا الأسم. سمى أحدهما طيماوس الروحانى والآخر طيماوس الطبيعى.أما الأول فهو كتاب على الطريقة الفيثاغورية يتكلم عن الناحية الروحية التى عرفت عن الفيثاغورية . أما الكتاب الثانى فهو لأفلاطون الذى تكلم فيه عن تنظيم الطبيعة أو العالم المحسوس. وقد عرف العرب الكتاب الاول وانتشر بينهم ولخصه اليعقوبى وتأثرت به الفرق الاسلامية، ويشير أيضا ابن أبى أصبيعة الى ابن البطريق كان أول من ترجم فى الطب وهذا يخالف الرأى الذى سبقت الاشارة اليه وهو أن أول نقل حصل فى الطب كان فى العصر الاموى وقد كان على يد ماسرجوية الطبيب بتشجيع عمر بن عبد العزيز الأموى.

عبد الله بن المقفع (١٤٢هـ) :

عرف عنه أنه هو الذى نقل كتب كليلة ودمنة من الفارسية الى العربية، وقد ذكر كتاب التراجم آثار ابن المقفع الادبية مما يدل على أنه كانت له صلة وثيقة بالحركة الادبية والكلامية فى العصر الاموى. وقد أذاع بعض مؤرخى الترجمة أنه نقل كتب أرسطو المنطقية الى اللغة العربية ومنها كتاب قاطيغورياس وكتاب العبارة والتحليلات الاولى والتحليلات الثانية وكتاب إيساغوجى لفورفوريوس السورى،

ومن المعروف عن ابن المقفع انه لم يكن على علم باليونانية أو السريانية واذن فقد نقل هذه الكتب عن الفارسية إن صحت هذه الرواية. ويبقى اذن أن نبحث عما اذا كانت هناك ترجمات فارسية لكتب ارسطو المنطقية ؟ يقول صاعد الاندلسى «فأما المنطق فأول من اشتهر به فى هذه الدولة عبد الله بن المقفع الخطيب الفارسى كاتب أبى جعفر المنصور. فأنه ترجم كتب ارسططاليس المنطقية الثلاثة التى فى صورة المنطق وهى كتاب قاطيغورياس وكتاب أرمنيات وكتاب أنا لوطيقا وذكر أنه لم يترجم منه إلى وقته إلا الكتاب الاول فقط. وترجم كذلك المدخل الى كتاب المنطق المعروف بالايساغوجى لفورفوريوس السورى. وعبر عن ترجمته بعبارة سهلة قريبة المآخذ وترجم الكتاب الهندى كليلة ودمنة، وهو أول من ترجم من الفارسية إلى العربية. وله تآليف حسان منها: رسالة فى الآداب وأخرى فى السياسة ورسالته المعروفة باليتيمة فى طاعة السلطان (١) .

ولكن صاحب الفهرست وقد أرخ لمن سبق لابن المقفع ولمن أتى بعده لا يورد ما أورده صاعد ولا يشير الى أن هناك ترجمة فارسية لكتب ارسطو المنطقية، واذن يبقى هناك شك فى أنه حدث نقل فى الفلسفة من الفارسية إلى العربية. كما انه ليس لدينا ما يثبت بالتأكيد أنه قد تم نقل كتب الفلسفة من اليونانية إلى الفارسية، رغم ما تناقله المؤرخون من روايات عن استضافة كسرى لفلاسفة اليونان بعد اغلاق مدارس الفلسفة فى عهد جستنيان.

ولقد تعرض المستشرق فورلانى Forlani لهذه المشكلة، وشايع رأى صاعد واستعمل طريقة النقد الباطن ليثبت أن ابن المقفع قد ترجم هذه الكتب عن الفارسية. ولكن بول كراوس Paul Kraus (٢) تناول حجج فورلانى وطريقته فى النقد الباطن واثبت رأيا معارضا له، فمثلا نجد المترجم لهذه الكتب يستعمل لفظ «عين» للدلالة على لفظ Ousia اليونانى، وقد ترجم المترجمون هذا اللفظ اليونانى فيما بعد بكلمة «الجوهر»، وكلمة الجوهر هذه كلمة فارسية تداولها المسلمون فى دراساتهم الفلسفية وعرفت على عهد ابن المقفع. فلو كان النقل قد تم عن

(١) طبقات الأمم لصاعد الاندلسى ص ٤٩.

(٢) بول كراوس «تراجم ارسططالية منسوبة إلى ابن المقفع» فى التراث اليونانى. - ترجمة ع. بدوى - (م.س).

الفارسية كان أولى بالمترجم ان يستعمل لفظ «جوهر» بدلا من لفظ «عين» خصوصا وأن هذا اللفظ ظل شائعاً فى جميع كتب الفلسفة وعلم الكلام والتصوف. وقد إنتهى كراوس من بحثه إلى أنه لم توجد حركة لنقل الكتب الفلسفية من الفارسية إلى العربية. واذن فمن هو ابن المقفع هذا الذى أشار إليه صاعد؟ يذكر كراوس ان أبن المقفع هذا شخص آخر هو محمد بن عبد الله المقفع وهو غير عبد الله بن المقفع الذى ترجم كليلة ودمنة وأساطير بيديا وكتب مانى وابن ديصان ومرقيون، وكان محمد بن عبد الله ابن المقفع يعيش فى زمن المهدى أو الهادى وكان على علم باليونانية وقد تمكن من ترجمة كتب أرسطو فى المنطق من اليونانية إلى العربية رأسا. وبذلك يستطيع كراوس ان يؤيد الاختلافات الواردة فى النص العربى بصدد إستعمال كلمات اصطلاحية غير شائعة كلفظ «عين Dusia»

يوحنا بن ماسويه :

يذكر القفطى فى «الطبقات» أن يوحنا هذا كان نصرانيا سريانيا عاش أيام هارون الرشيد، وولاه الاخير ترجمة الكتب الطبية القديمة مما عثر عليه فى «عمورية» وغيرها من بلاد الروم التى فتحها المسلمون. ويستطرد القفطى فيذكر ان الرشيد رتب ليوحنا كتابا حذاقا يقومون بمساعدته فى الترجمة. ويكذر ايضا أن له كتاب البرهان الذى يشتمل على ثلاثين باباً، وكتاب البصيرة. وله فى الطب مؤلفات كثيرة. واستمر فى خدمة الرشيد والأمين والمأمون. وكان رئيسا لبيت الحكمة ببغداد الذى أسس سنة ٢١٥ هـ.

ويلاحظ على هذه الفترة أنه قد بدئ فيها بنقل الكتب العلمية فى الهندسة والرياضة والطب والفلك وكذلك نقلت فيهاما كتب المنطق. وكان ذلك فى عصر المنصور، وقد اهتم الرشيد بصفة خاصة بنقل كتب الطب. وكان النقل كما بينا عن السريانية فى الغالب أو عن اللغة الهندية خصوصا فى الفلك والرياضة. ويروى صاعد، عن حقيقة النقل عن الهندية خبرا عن محمد بن ابراهيم الفزاوى «وما علم النجوم فأول من عنى به فى هذه الدولة محمد بن ابراهيم الغزارى وذلك أن الحسين بن حميد المعروف بابن أبى الادمى ذكر فى تاريخه الكبير المسمى «بنظام العقد» أنه قدم على الخليفة المنصور سنة ١٥٦ هـ رجل من الهند عالم بالحساب

المعروف بالسند هند فى حركات النجوم مع تعاديل معلومة على كردجات محسوبة لنصف نصف درجة مع ضروب من أعمال الفلك، ومع كسوفين، ومطالع البروج وغير ذلك، فى كتاب يحتوى على اثنى عشر بابا. ويذكر أنه اختصره من كردجات منسوبة إلى ملك من ملوك الهند يسمى قبغر، وكانت محسوبة لدقيقة فأمر المنصور بترجمة ذلك إلى اللغة العربية وأن يؤلف منه كتاب فتتخذه العرب أصلا فى حركات الكواكب، فتولى ذلك محمد بن ابراهيم الفزارى وعمل منه كتابا يسميه المنجمون «بالسند هند الكبير». ثم جاء بعد ذلك محمد ابن موسى الخوارزمى وجمع بين الطريقتين الهندية والإغريقية فى الفلك.

ويلاحظ من ناحية أخرى ان قسطا كبيرا من العقائد الفارسية تسربت إلى المسلمين وامتزجت بعقيدتهم وكان لابد حينئذ من إنتشار تيارات من الجدل والخلاف حول العقائد، هذا بالاضافة إلى رغبة الخلفاء العباسيين لاسيما المنصور والمأمون فى الدفع عن العقيدة بأدلة عقلية.

المرحلة الثانية (١٩٨ - ٣٠٠ هـ)

فى هذه المرحلة - وهى تمثل عصر المأمون - ازدهرت حركة الترجمة، وازداد النشاط العلمى، وترجمت الكتب فى كل العلوم، وفى الاخلاق والفلسفة والنفسيات بعد أن كانت الترجمة قاصرة على كتب الكيمياء والطب.

ويشير صاعد وصاحب كشف الظنون إلى شدة الاقبال على الترجمة فى هذا العصر ورعاية المأمون لهذه الحركة يتفقان على القول بأنه «لما أفضت الخلافة إلى المأمون» تمم ما بدأ به جده المنصور. فأقبل على طلب العلم من مواطنه، واستخراجه من معادنه، بفضل همته الشريفة وقوة نفسه الفاضلة. فراسل ملوك الروم وأتحفهم، وسألهم صلته بما لديهم من كتب الفلاسفة، فبعثوا إليه بما حضرهم من كتب أفلاطون وارسطو، وسقراط .. وغيرهم من الفلاسفة، فاختار لها مهرة التراجمة، وكلفهم أحكام ترجمتها، فترجمت له على غاية ما يمكن، ثم حض الناس على قراءتها ورغبهم فى تعليمها».

ولكننا نتساءل عن الأسباب الحقيقية التى دفعت بالمأمون إلى طلب نقل كتب الفلسفة بصفة خاصة رغم ما كان يشعر به عامة المسلمين من نفور ظاهر من

الاشتغال بها وتناول قضاياها. يشير المؤرخون إلى جملة أسباب منها :

أولا : كان المأمون تلميذاً ليحيى بن المبارك اليزيدى المتوفى عام ٣٨٤ هـ وكان هذا الرجل من شيوخ المعتزلة، وله علاقات واتصالات مع ثمامة بن أشرس النميرى المتوفى سنة ٢١٣ هـ . زغيم فرقة الثمامية المعتزلية فى زمن المأمون والمعتصم والواثق ويقال أن ثمامة هو الذى أغرى المأمون بالانضام إلى حركة الاعتزال. يقول البغدادى : «وكان (ثمامة) زعيم القدرية (أى المعتزلة) فى زمان المأمون والمعتصم والواثق. وقيل أنه هو الذى أغرى المأمون بأن دعاه إلى الاعتزال (١) ومن هنا نفهم كيف أقبل المأمون على كتب الفلسفة مشرباً بنزعة عقلية مبكرة ، إذ كان متصلا منذ صباه بشيوخ الاعتزال فى عصره. وقد عرف عن المأون بالفعل اجتماعه بالمعتزلة وإيثاره لهم وحسن معاملتهم وتقديمهم على غيرهم من أهل النظر فى المجتمع الاسلامى على عهده. ومن الوجوه التى كانت لها عنده حظوة كبيرة .: أبو الهذيل العلاف وابراهيم النظام.

ونحن نعرف أن المعتزلة قد اعتنقت القول بخلق القرآن وتشيعت لهذا الرأى فرق منها : الثمامية والنجارية أتباع الحسين بن محمد النجار، ومن النجارية الزعفرانية أتباع الزعفرانى.

قالت الزعفرانية : أن كلام الله تعالى غيره. وكل ما هو غير الله تعالى مخلوق. ورأى المستدركة القرآن مخلوق، ولكنها افترقت إلى فرقتين فرقة تقول أن رسول الله قال: أن كلام الله مخلوق على ترتيب الحروف وفرقة أخرى تقول : أن رسول الله لم يقل أن كلام الله مخلوق على ترتيب الحروف ولكنه اعتقد ذلك ودل عليه.

وقد أعتنق المأمون هذه الفكرة وأخذ يتسلح بالمنطق والفلسفة لإقامة البرهان عليها. لذلك فقد طلب ترجمة كتب الإلهيات فى الفلسفة اليونانية لينتفع بما ورد فيها من أدلة وحجج لأثبات وجود الله وصفاته. وقد جعل هذه العقيدة مذهباً رسمياً للدولة فأذاع منشوراً على المسلمين عام ٢٠٢ هـ، أمرهم فيه رسمياً بإعتناق مذهب خلق القرآن احترازاً من القول بقدمه فنتادى إلى افتراض قديمين هما الله والقرآن، وقد جمع الفقهاء على عهده واختبروا فى هذه المسألة واضطهد من ظهر

(١) الفرق بين الفرق البغدادى – تحقيق الكوثرى ١٩٤٨ ص ١٠٣ – وفاة المعتصم ٣٢٧ هـ – وفاة الواثق ٢٣٢ هـ.

عدم اعتناقه لها. وكذلك اضطهد فيما بعد رجالا كأحمد بن حنبل فأصبحت هذه الحركة الفكرية التى اتسم بها مستهل عصره جحيما فكرياً لا يطاق.

يقول ابن خلدون : «وعظم ضرر هذه البدعة أى القول بخلق القرآن — وتلقاها بعض الخلفاء عن أئمتهم فحمل الناس عليها وخالفوا أئمة السلف فاستحل لخلافهم أيسار كثير منهم ودماؤهم»[1].

ثانيا : يقال أن الذى دفع المأمون إلى طلب كتب الحكمة غير اعتناقة لمذهب الاعتزال، هو منام رآه، شاهد فى أرسطو (يورده صاحب الفهرست فالقفطى فابن أبى أصبيعة) ومضمونه أن السبب الذى دعا المأمون إلى نقل فلسفة أرسطو هو أنه رأى فى المنام رجلا أبيض اللون مشرب الحمرة واسع الجبهة حسن الشمائل جالساً على سرير. قال له المأمون : من أنت، قال : (أنا أرسطو) قال المأمون : فسررت به وقلت : أيها الحكيم أسألك؟ قال: أسأل؟ قلت: ما الحسن؟ قال: ما حسن عند العقل. قلت : ثم ماذا؟ قال: ما حسن فى الشرع». قلت: «ثم ماذا؟» قال: «ما حسن عند الجمهور». قلت : ثم ماذا؟ قال: «ثم لا ثم» قلت: زدنى ، قال: عليك بالتوحيد. فكان هذا المنام من أوكد الأسباب فى إخراج الكتب وترجمتها. ويلاحظ هنا اشتمال النص الذى على فكرة الحسن والقبح العقليين، وهى فكرة معتزلية.

ومثل هذا النص ورد فيه ذكر ارسطو فى المنام حكاه غيره من المتأخرين نذكر منهم شهاب الدين السهروردى فى التلويحات، وهذا يشير إلى حقيقة تكوين المأمون ونزعته الفلسفية واستعداده الشخصى، وإكباره للحكماء، وذلك بقطع النظر عن الشك أو عدمه فى حقيقة هذا النص، فالمأمون هو القائل عن الحكماء «الحكماء هم صفوة الله من خلقة ونخبته من عباده. صرفوا عنايتهم إلى نيل فضائل النفس الناطقة. وارتفعوا يقواهم عن دنس الطبيعة. هم ضياء العالم وهم واضعوا قوانينه ولولاهم لسقط العالم فى الجهل والبربرية».

ثالثاً : وقيل إن المسلمين بدأوا فى نقل الكتب العلمية التى لا تمس الدين وعقائده. فلما اطمأنوا إلى أنها لا تخالف الدين، ولا تجرحه وقدروا فضل العلم اليونانى فى تثقيفهم، مالوا إلى نقل ما بقى من علومهم. فاتجهوا إلى نقل الإلهيات

(١) المقدمة ص ٤٣٩.

رابعا : من المعلوم أن العلم يسير جنباً إلى جنب مع الحضارة. فلما تحضر العرب، ونقلوا العلوم التى تساعدهم على زيادة العمران واستتباب الأمن اتجهوا إلى الفلسفة، وهى علم يحتاج إلى فراغ من الوقت، واطمئنان على العيش حتى يزدهر، والعلوم العميقة تأتى فى مرتبة متأخرة عن علوم الظاهر وعلى ذلك فلم يطلب العرب فى طور البداوة علما ولا فلسفة. ولما تحضروا فى العصر العباسى طلبوا العلم ثم تشوقوا للمتعة العقلية فأقبلوا على تراث اليونان.

تشجيع حركة الترجمة :

ولم يكن للمأمون وحدة فضل تشجيع حركة الترجمة، بل كانت هناك عائلات وأفراد وأمراء بذلوا أموالا طائلة فى جلب الكتب والمترجمين. ويورد المستشرق سانتلانا فى محاضراته عن تاريخ المذاهب الفلسفية فى الاسلام قصصاً عن ارتفاع أثمان المخطوطات العربية فى تلك الفترة. ويستدل من هذا على عظم تقدير العباسين للعلم وأهله.

ومن العائلات التى اشتهرت بتشجيع الحركة العلمية آل نوبحت وبنو موسى بن شاكر، وقد اشتهر الأخيرون بعلوم الرياضة والفلك فى القرن الثالث الهجرى وعلى الأخص محمد والحسن وأحمد أبناء شاكر. وقد استخدموا من المترجمين حنين بن إسحاق وثابت بن قرة الحرانى وعلى بن يحيى كاتب المأمون ومحمد بن عبد الملك الزيات.

ما نقـــل من الكـــتب :

نقل فى هذه المرحلة فلك وطلب ومنطق وفلسفة إلهية. ففى الفلك نقل المجسطى لبطليموس، وفى الطب كتب أبقراط وجالينوس، وفى المنطق كتب أرسطو، وكذلك كتبه فى الميتافيزيقا، ونقلت كذلك بعض محاورات أفلاطون وجوامع جالينوس على المحاورات وبعض كتب أفلاطون فى السياسة (١).

واشتهر من المترجمين فى هذه المرحلة : حنين بن اسحق وابنه وإسحق بن حنين، ويوحنا البطريق، وقسطا بن لوقا البعلبكى.

---

(١) راجع منشورات معهد واربورج بلندن.

حنين بن اسـحق :

هو أشهر المترجمين فى هذه الفترة على الإطلاق، وصاحب مدرسة فى النقل ذات طابع خاص. وهو أبو زيد حنين بن اسحق، ولد عام ١٩٤ هـ من أب عربى نسطورى من أهل الحيرة، درس الطب على يد يوحنا بن ماسويه وتتلمذ على يد الخليل بن أحمد فى تعلم اللغة العربية، وكان حنين على علم باليونانية والعربية والسريانية والفارسية.

ويقال أنه وهو تلميذ ليوحنا كان كثير الأسئلة، وكثيراً ما أحرج أستاذه مما دفعه إلى طرده من مدرسته. فارتحل من بغداد إلى بلاد الروم حيث تعلم فى الاسكندرية، ثم عاد إلى البصرة، واتصل بالخليل بن أحمد وصحبه ومن ثم ابتدأ ظهوره فى عالم الترجمة.

بدأ حنين الترجمة وهو لم يكد يبلغ السابعة عشر من عمره، فترجم للمأمون فى «بيت الحكمة» وترجم للمعتصم والواثق والمتوكل وبنى شاكر.

يقول القفطى : «اختير للترجمة وإؤتمن عليها»، وكان المتخير له المتوكل على الله، وجعل له كتابا نحارير عالمين بالترجمة، وكانوا يترجمون ويتصفح ما ترجموه ...» وكان حنين دائب الترحال إلى البلاد التى اشتهرت بمراكزها العلمية ومكاتبها، وقد حصل منها على مخطوطات نادرة ترجمها أو أشرف على ترجمتها. وقد طوف فى العراق والشام والاسكندرية. وسجل رحلاته، وما عثر عليه من مخطوطات فى رسالة نشرها برجشتراسر» وتوفى حنين عام ٢٦٠ أو ٢٦٤ هـ ، وكا اهتمامه موجها إلى عالم الطب ولاسيما طب جالينوس، ويقال أنه ترجم من كتب الطب نحو مائة كتاب، نقل من بينها إلى العربية خمسين كتاباً منها جوامع جالينوس فى الطب، ومجموعها ستة عشر كتاباً، وهى فى التشريح والتشخيص والنبض ... الخ وقد وضعت هذه الكتب أصلا للمتعلمين واستخلصها الاسكندريون من كتب الطب لجالينوس.

وقد ترجم حنين أيضاً فى المنطق والطبيعة وعلم الهيئة وأصلح معظم الكتب التى نقلها المترجمون من قلبه مثل سرجيوس الرأسعينى ويعقوب الرهاوى.

وقد ألف حنين أيضا فى العلوم الطبعية وفى المنطق. ويذكر ابن ابى اصبيعة

جملة كتب ألفها حنين منها : «في الهواء والماء والمسكن» «تولد الفروج، ومقال الفروج، ومقال في «المد والجزر» وآخر في «تولد النار من الحجرين»، وكتاب في «أفعال الشمس والقمر» وله كذلك كتاب في المنطق، وآخر في نوادر الفلاسفة والحكماء وأدباء المتعلمين على طريقة ديوجين اللائرسي في كتابه «حياة الفلاسفة».

وكان حنين ينقل نقلا حرفيا دقيقا ويجيد وضع المصطلحات ويشرحها وقد يستخدم اللفظ اليوناني إذا تعذر إيجاد اللفظ العربي المقابل له وكانت طريقته هي طريقة السؤال والجواب وهي طريقة الاسكندريين، وكانت معظم ترجمته من اليونانية إلى السريانية، أما تلامذته وخصوصا ابنه فقد كانت ترجماتهم في الغالب إلى اللغة العربية، وقد عنى ابنه بصفة خاصة بالفلسفة كما سار على منهاج أبيه بنقل كتب الطب فترجم كتب أبقراط وقد تخرج اسحق في مدرسة أبيه للترجمة وتخرج معه فيها ابن اخته حبيش بن الحسن المروف بالأعسم (ليبوسة اليد أو الكف). وقد عمل اسحق كاتما للسر عند القاسم بن عبد الله المتوفى عام ٢٩٨هـ.

ومن المترجمين الذين ينسبون إلى هذا الدور أيضا يوحنا بن البطريق الملقب بالترجمان هو من أوائل هذه الطبقة. وقد أقامه المأمون على ترجمة الكتب الطبية والفلسفية.

ومنهم كذلك قسطا بن لوقا البعلبكي، وكان طبيباً وفيلسوفاً وهو من نصارى الشام، وقد رحل إلى بلاد الروم طلبا للعلم، ثم وفد على بغداد للترجمة وهو من القلائل الذي يجيدون النقل من اليونانية إلى العربية رأسا، وقد نقل كثيراً من كتب أفلاطون وارسطو، وتوفي عام ٢٢٠ هـ وقد شرح كثيراً من كتب أفلاطون وارسطو وبعض كتب شراح أرسطو مثل الاسكندر الافروديسي وثامسطيوس. وكان قسطاً في زمن المقتدر العباسي وقد عرف بسرعة الخاطر وجودة النقل وحسن العبارة كما يقول صاحب الفهرست.

ومن مترجمي هذا العصر أيضا ثابت بن قرة الحراني من نصارى الصابئة ويقال أنه كان يجيد العربية والسريانية، وقد أتى به بنو شاكر من حران، وكانت معظم

ترجماته إلى عائلة بنى شاكر، واستعان به المعتضد فى نقل بعض الكتب.

وثمة شخصية لها أثرها فى الفكر الإسلامى الفلسفى ألا وهو عبد المسيح بن ناعمة الحمصى، وقد ترجم كتاب «أثولوجيا ارسطاليس» وأصلحه الكندى للمعتصم العباسى. والكتاب ليس لأرسطو بل هو من عمل مؤلف سريانى مجهول جمع فيه مقتطفات من تاسوعات أفلوطين السكندرى ونسبها لأرسطو ثم جاء عبد المسيح وترجم هذا الكتاب المنحول من السريانية إلى العربية وكان هذا الكتاب مصدراً لخلط كبير عند المسلمين، ونلاحظ صورة من ذلك فى رسالة الفارابى «الجمع بين رأيى الحكيمين أفلاطون وأرسطو»، ويظهر ان ابن سينا قد تنبه إلى عدم صحة نسبة هذا الكتاب إلى ارسطو فقال فى رسالة له إلى جعفر الكيا «.. على ما فى اثولوجيا من المطعن».

ومن أمثال هذا الكتاب المنحول كتاب آخر نقل إلى العربية ونسب خطأ لأرسطو وهو كتاب «الإيضاح فى الخير المحض» وقد وضعه مؤلف سريانى مجهول جمع فيه مقتطفات من كتاب «مبادئ اللاهوت» لابروقلس الافلاطونى المحدث المولود فى القسطنطينية عام ٤١٠ م، ونسبه لأرسطو، وعرف المسلمون كتاب «الإيضاح» واستند إليه ابن سبعين فى ردوده على الملك فردريك الصقلى، ثم ترجم الكتاب إلى اللاتينية وعرف بإسم «كتاب العلل» وشرحه القديس توما على أنه لأرسطو. وقد كان هذا الكتاب أيضا من العوامل التى أشاعت الغموض فى الفكر الاسلامى وعطلت انطلاقة الأصيل.

وعلى الجملة فقد ترجمت فى هذا الدور كتب فى سائر موضوعات الفلسفة والعلوم، فترجم فلك بطليموس وطب بقراط وجالينوس ومنطق وسياسة ارسطو وكتب أفلاطون وحكم فيثاغورس.

المرحلة الثالثة : من سنة ٣٠٠ إلى ٣٥٠ هـ :

استمرت هذه المرحلة نصف قرن على وجه التقريب ومن أشهر المترجمين فى هذه المرحلة :

أبو بشر متى بن يونس : أو ابن يونان : وكانت له مدرسة فى الترجمة فى بغداد فى خلافة الراضى سنة ٣٢٠ هـ، وهو نصرانى نسطورى كانت نشأته الأولى فى دير للرهبان وقد انتهت اليه رياسة المنطقيين، وكان هو أول من اختص بهذا اللقب كما يذكر ابن النديم، ثم أطلق من بعده على تلميذه يحيى بن عدى ثم على أبى سليمان السجستانى، وكلمة «منطقى» كانت تعنى حينذاك الحكيم أو الفيلسوف على الاطلاق وقد ترجم أبو بشر عديداً من كتب أرسطو وشراحه يذكر منها صاحب الفهرست لـه تفسير تامسطيوس على المقالات الثلاث الأواخر للتحليلات الأولى، وترجمة كتاب البرهان، وسوفسطيقا والشعر والكون والفساد بتفسير الاسكندر وينسب إليه أيضاً ترجمة بعض أجزاء ميتافيزيقا ارسطو كمقالة اللام (١).

ومن تلاميذ مدرسته يحيى بن عدى بن زكريا المنطقى وهو يعقوبى المذهب، ويعتبره بعض المؤرخين من أشهر فلاسفة المسيحية فى القرن العاشر الميلادى(٢) وقد توفى سنة ٣٦٢ هـ، وكان من تلامذة الفارابى أيضاً. وله مؤلفات بالعربية فى المنطق والأخلاق بالاضافة إلى ترجمته لكتب أرسطو المنطقية والإلهية من السريانية إلى العربية وكذلك نقله لكتاب النواميس لأفلاطون.

ويبدو أن مدرسة أبى بشر كان يغلب عليها الاشتغال بكتب ارسطو المنطقية والطبيعية وربما بعض كتبه الإلهية، مع العناية بتفاسير هذه الكتب ليحى النحوى وغيره من شراح أرسطو.

ويُعد أبو سليمان السجستانى المنطقى المتوفى عام ٢٩١ هـ من تلاميذ هذه المدرسة وهو محمد بن طاهر بن بهرام السجستانى، وكان من أكبر علماء بغداد فى منتصف القرن الرابع الهجرى، وكان له مجلس للبحوث والمناظرات كما يذكر التوحيدى فى «المقايسات» يلتقى فيه العلماء على اختلاف نحلهم ومذاهبهم، وكان شعار المتناظرين أن فى كل رأى نصيباً من الحق كما يذكر أفلاطون، وعرف عن مدرسة السجستانى أنها حولت المنطق إلى صناعة لفظية نظرية، تعنى بالجدل حول المعانى وتحديد الألفاظ مع الاشتغال بضرب من الفلسفة الأفلاطونية

(١) راجع تحقيق هذه الترجمة ومقارنتها بالأصل الارسطى للدكتور ابو العلا عقيفى «مجلة كلية الآداب – جامعة الاسكندرية».

(٢) راجع ..... Perrier, Yahya Ibu Adi

ولاسيما فيما يتعلق بالنفس وعروجها إلى العالم العقلي.

ومن مترجمي هذه الفترة أيضا **أبو عثمان الدمشقي**، وكان من المجيدين في النقل في زمن وزير المعتضد علي بن عيسى، ونقل بعض كتب المنطق والهندسة.

ومنهم أيضاً **أبو علي عيسى بن اسحاق بن زرعة** أحد المتقدمين في علم المنطق وعلوم الفلسفة كما يذكر صاحب الفهرست، ومن النقلة المجيدين من السريانية إلى العربية وكان مولده ببغداد عام ٣٧٠ هـ ، واختص بنقل كتب ارسطو.

مدى معرفة العرب بالفلسفة اليونانية

لم يوجه العرب اهتمامهم إلى نقل الآداب اليونانية من شعر وتمثيليات لأنها كانت تنطوي على تمجيد لآلهتهم الوثنية. وكانت مصادر معرفتهم بالفلسفة اليونانية عن طريق المتأخرين من أمثال بلونارك الذي نقل عن ديوجين اللائرسي، وكذلك عن طريق فورفوريوس وكتابات جالينوس، ولهذا نجد معرفة العرب بالفلسفة السابقة على سقراط مليئة بالأساطير والخرافات التي نسبت إلى فلاسفة اليونان في العصر الهلليني المتأخر وفي مدرسة الاسكندرية بالذات.

ولم يعرف العرب شيئا كثيراً عن **الطبيعيين الأوائل أو الإيليين أو الفيثاغوريين** وقد ترجم السريان كتاباً نسب **لأنبـاذوقليس** باسم الميامر (أي المقالات)، وكذلك نسبوا إليه كتاباً في ما بعد الطبيعة. والواقع أن ما وصلنا حقيقة عن هذا الفيلسوف فقرات صغيرة من كتاب عن الطبيعة، ولكن السريان أحاطوا شخصية أنباذقليس بهالة من القداسة، وقالوا إنه ادعى النبوة، وسماه العرب بابن دقليس، وأصبح شخصية اسطورية غامضة تحيطها الأسرار، ويذهب القفطي إلى أن أنباذ وقليس هذا هو صاحب آراء الباطنية ومعلمها، ويعده الباطنية إماماً عالمياً، ويدخله الصوفية المتأخرين في عداد الأقطاب (راجع بهذا الصدد نظرية الامامة العالمية عند السهروردي الإشراقي)(١).

---

(١) أصول الفلسفة الاشراقية، طبعة بيروت ١٩٦٩ للمؤلف.

أما **ديمقريطس** وهو صاحب نظرية الجزء الذى لا يتجزأ، فقد أشار اليه القفطى، وتأثر العرب به بهد بعد أن عرفوا طرفاً من مذهبه رغم أن مذهبه مادى ومذهب العرب الذى يتخذ طابعاً روحياً، وعرفوا عن ديمقريطس أيضاً قوله بقدم الدهر، ويشير سانتلانا إلى أن العرب أطلقوا اسم الدهرية (أى الزنادقة) على مذهب يتألف من مذهب كل من أنباذ وقليس، وديمقريطس وأشار إليهم الغزالى فى كتاب المنقذ قائلا: «أنهم طائفة من الأقدمين جحدوا الصانع المدبر للعالم وزعموا أن العالم لم يزل موجوداً كذلك بنفسه لا بصانع، ولم يزل الحيوان من النطفة، والنطقة من الحيوان، كذلك كان وكذلك يكون أبداً وهؤلاء هم الزنادقة.

ويبدو أن مصدر معرفة العرب بهذه الآراء هو كتاب السماء والعالم لأرسطو وكذلك كتاب الكون والفساد.

أما **فيثاغورس**: فقد نقلت عنه قصص وخرافات كثيرة، وقيل أن أرشميدس تتلمذ عليه وبينهما ٣٥٠ سنة على الأقل. ونقل إلى العرب أن لفيثاغورس رسائل تعرف بالذهبيات، لأن فيثاغورث كان يكتبها بالذهب، وله كذلك رسالة فى السياسة قد نقلت إلى العرب مع تفسير يامبليخوس لها، والأخير من متأخرى الأفلاطونية المحدثة، وهذه الرسائل المعروفة بإسم الذهبيات هى وصايا عملية مقتبسة من مؤلفات الأفلاطونية المحدثة فى القرن الثانى الميلادى.

على أن شخصية فيثاغورس كان لها تأثير كبير على متصوفة الاسلام والمسيحية. وعلى العموم فإن أهم مصدر لمعرفة العرب بالفلاسفة السابقين على سقراط هو كتاب الميتافيزيقا لأرسطور حيث يستعرض آراءهم تمهيداً للرد عليها.

وقد عرف العرب أيضاً **مذهب السفسطائيين**. ويذكر اليعقوبى أن السفسطائية اسم تفسيره باليونانية «المغالطة» وبالعربية «التناقضية» يقولون [1] : علم ولا معلوم، وهم طائفة من حكماء اليونان ينكرون حقائق الأشياء، ويزعمون أنه ليس هاهنا ماهيات مختلفة وحقائق متمايزة .. بل كلها أوهام لا أصل لها.

(١) هكذا فى نص اليعقوبى وربما كانت «لا» علم ولا معلوم.

وقد قسم العرب السفسطائية إلى نوعين :

١ - **اتباع بروتاغوراس** : الذين يرون أن الانسان مقياس الأشياء جميعاً وقد سماهم العرب **العندية**.

٢ - **اتباع جورجياس** : وهم يرون استحالة العلم بأى شيء، فالأشياء تتغير، وإدراك الإنسان للأشياء فى آن، يختلف عن ادراكه لها فى آن آخر وهؤلاء يسميهم العرب بالعنادية.

٣ - وقد ألحق العرب بالسفسطائيين، طائفة الشكاك من أمثال بيرون وسكستوس أمبريقوس وسموهم جميعاً باللاادرية.

وقد تصدى **سقراط** لدعاوى السفسطائيين وتحمل محنة الموت بتجرع السم دفاعا عن مبادئه وكان لهذا الحادث أثره الكبير عند العرب فأحاطوا سقراط بهالة من التقدير والاعجاب بل جعلوا منه شهيداً.

ويبدو أن معرفتهم به كانت عن طريق أفلاطون، ويقول ابن أبى أصبيعة إن سقراط لم يضف كتاباً ولا أملى على تلاميذه .. بل ألقى دروسه إلقاء.

ويذكر ابن النديم خطأ أن لسقراط مقالا فى السياسة وآخر فى السيرة الحميدة.

وقد عرف العرب سقراط أيضاً عن طريق ما كتبه عن اكسانوفان فى التذاكير أو التعاليق وقد انبرى العرب أيضاً للكتابة عن سيرة سقراط وموته ودفاعه عن عقيدته

أما **أفلاطون** : الإلهى، فقد آثره العرب على غيره من الفلاسفة واعتقدوا أنه أكثر حكماء اليونان اقتراباً من تعاليم الاسلام فقد تكلم عن الخلق الإلهى وأثبت وجود الصانع وعالم المعانى، وبرهن على خلود الروح، وكان لذلك تأثيره الكبير على فلسفتهم الإلهية بحيث يمكن أن يقال أن الفلسفة الاسلامية قد تأثرت جوهرياً بمذهب أفلاطون.

وكان تأثير أفلاطون على الصوفية أبعد مدى بحيث استند إليه المتأخرون منهم بصدد كلامهم عن عروج النفس وصعودا إلى المقام الأسنى.

والواقع أن العرب لم يعرفوا الكثير من مؤلفات أفلاطون الجدلية والإلهية سوى

محاورة السفسطائى «سوفسطس» . وقد عرفوا معظم مؤلفاته عن طريق جوامع جالينوس التى ترجمها حنين بن اسحاق.

وقد عرف العرب من محاوراته الأولى، احتجاج سقراط على أهل أثينا ونجد نصوصاً منها فى ابن ابى أصبيعة، وكذلك «فاذن أو فيدون» و «أقريطون» ويورد القفطى فقرات منهما، وعرفوا كذلك محاورة برروتاغوراس ونقل إليهم حنين كتاب «النواميس» وكتاب السياسة وفصولا من الجمهورية أهمها رسالة فى تربية الأحداث. أما كتاب «السياسى» فقد نقله حنين ضمن جوامع جالينوس.

وقد عرف العرب أيضاً كتابين لأفلاطون باسم تيماوس أحدهما تيماوس الروحانى والآخر تيماوس الطبيعى. والأول منحول، وهو من تلفيقات السريان المتأخرين المتأثرين بالأفلاطونية المحدثة، أما تيماوس الطبيعى فهو لأفلاطون وهو يتكلم فيه عن تكوين العالم الطبيعى وكيف نظمه الصانع محتذياً المثل.

وقد كان أثر أفلاطون على الفكر الفلسفى العربى واضحاً كل الوضوح بحيث ان فريقاً من العرب - اعجاباً منهم بطريقته وبأسلوبه فى عرض أفكاره - رتبوا كتباً على نسق المحاورات الأفلاطونية.

أما أرسطو : فقد كان أكبر شخصية يونانية شغلت تفكير العرب، وقد أعجبوا به من الناحية العقلية البحته كما كان اعجابهم بأفلاطون من الناحية الروحية الدينية.

وحاولوا التوفيق بين أفلاطون وأرسطو، وكان الفارابى هو أول من تصدى لهذا العمل فى كتاب «الجمع بين رأيى الحكيمين». وقد وصلت كتب أرسطو إلى العرب وعليها تفسيرات أفلاطونية محدثة وفيثاغورية متأخرة، بل لقد وضعوا حول سيرته روايات وأساطير قصصية لاشك أنها من عمل مدرسة الاسكندرية والسريان المتأخرين. وكذلك نسبت إليه كتب كثيرة لم تكن من بين مؤلفاته المعروفة.

وقد قسم العرب كتب أرسطو إلى المنطقيات والطبيعيات والنفسانيات والأخلاقيات والآلهيات، كما تبنوا تقسيمه للفلسفة إلى نظرية وعملية. وإستفاد الفارابى، واخوان الصفا، وابن سينا فى تصنيفهم للعلوم الفلسفية من تصنيف أرسطو لها.

ولكن العرب اختلفوا فى أمر المنطق، فبعضهم جعله جزءا من الفلسفة على وجه العموم وبعضهم جعله جزءا من القسم النظرى من الفلسفة أما الباقون فقد جعلوه أداة للفلسفة كما رأى أرسطو.

ويبدو أنهم عنوا كثيراً بالمنطق الأرسطى وأضافوا إليه إضافات جديدة فبينما يقسم أرسطو الاورجانون (أى المنطق) إلى ستة أقسام هى : المقولات والعبارة والتحليلات الأولى والتحليلات الثانية والجدل والمغالطة، نجد العرب يضيفون إليها كتابين آخرين هما الشعر والخطابة. وقد أطلقوا على الكتب الأربعة الأولى اسم المنطقيات الأولى والأربعة الأخيرة اسم المنطقيات الثانية.

وقد أضافوا إلى الكليات الخمس (النوع، الجنس، الفصل، الخاصة، العرض العام) كليا آخر وهو (الشخص) وكان ذلك من عمل اخوان الصفا.

وكذلك فقد تناولوا (الكلى) بالدراسة والبحث وتساءلوا عما إذا كان له وجود عينى أم وجود ذهنى فحسب، وأيضا جعلوا المقولات تصنيفا لأنواع الموجودات وليست محمولات كما يرى أرسطو.

وقد غير الأصوليون مدلولات بعض المصطلحات المنطقية فقالوا أن الجنس هو النوع، وأن النوع هو الجنس وكذلك انتقدوا التعريف الأرسطى (راجع منطق السهروردى الإشراقى).

وقبلوا إضافات الرواقيين إلى المنطق الأرسطى مثل القضايا الشرطية والقياس الشرطى وأضافوا التعريف بالرسم والشكل الرابع فى القياس وهما من وضع جالينوس، واستحدثوا التعريف بالمثال، وأبدع الأصوليون منهم فى مبحث التمثيل.

وعلى العموم فقد استفاد العرب كثيراً من منطق ارسطو وزادوا عليه وبرعوا فى مسائله، واشتهر الكثيرون بالتجويد فى الصناعة المنطقية.

أما طبيعيات ارسطو : فقد عرفها العرب معرفة تامة، وسلموا بما ذهب إليه ارسطو من أن علم النفس جزء من العلم الطبيعى ماعدا اليعقوبى الذى يجعله علماً قائما بذاته. وألف العرب كتباً على غرار كتاب النفس لأرسطو.

وفى مجال الأخلاقيات : اطلع العرب على الأخلاق النيقوماخية مضافا إليها الاخلاق الكبرى ولم تصلنا إلا ملخصات منها من عمل ابن رشد، وقد تأثر ابن مسكوية بأخلاقيات أرسطو فى كتابه «تهذيب الأخلاق».

أما كتب أرسطو السياسية : فقد نقل إلى العرب منها كتاب السياسة المدينة وأحكام المدن السياسية، وكان الفارابى أكبر شخصية اسلامية تأثرت بكتب أرسطو السياسية وكذلك بجمهورية أفلاطون.

يبقى إذن كتاب ما بعد الطبيعة : وقد عرفه العرب وسموه بكتاب الحروف وهو فى ١٤ مقالة ، ونقلت اليهم منه ١١ مقالة فقط.

وكان لهذا الكتاب تأثير كبير على فلاسفة الاسلام، وللفارابى كتاب فى الابانة عن أغراض أرسطو فى «ما بعد الطبيعة» وقد لخص ابن سينا كتب ارسطو فى الشفاء والنجاة.

غير أنه نسبت إلى أرسطو كتب عديدة تتضمن أفكاراً من الأفلاطونية المحدثة مثل كتاب أثولوجيا وكتاب الإيضاح فى الخير المحض – وقد أشرنا اليهما فى موضع سابق – وقد كانت هذه الكتب المنحولة سببا فى بلبلة أفكار فلاسفة الاسلام بحيث أنهم وجدوا أنفسهم أمام آراء متناقضة لفيلسوف واحد.

فقد نقلت إليهم الكتب الحقيقية لأرسطو، وإلى جوارها كتب ملفقة تعرض مذهب أفلوطين، فتعثروا فى فهم مذهب أرسطو، وبذلوا محاولات للتوفيق بين هذه الآراء المتناقضة (كما فعل الفارابى فى كتاب الجمع بين رأيى الحكيمين) الأمر الذى عطل عبقريتهم الفلسفية عن الانطلاق فى اصالة مخلصة من القيود والغموض والعقبات التى اعترضتهم بسبب هذه الكتب المنحولة التى تعد فى حقيقة الأمر جناية على الفكر الاسلامى.

على أن ابن رشد قد استطاع ان يقترب كثيراً من أرسطو الحقيقى رغم تأثره برواسب المشائية الاسلامية التى تزعم خطأ انتسابها لأرسطو الحقيقى بينما هى مزيج من الأرسطية والأفلاطونية، والأفلاطونية المحدثة مع ميل ظاهر إلى أفلاطون ولاسيما فى الالهيات.

والخلاصة – (نتائج حركة الترجمة والنقل) :

أن العرب استفادوا كثيراً من نقل الثقافات الأجنبية اليهم، فقد عملت على اذكاء روح البحث والتأمل العقلى بينهم. فنشأت حركة فكرية جديدة متعددة النواحى دعتهم إلى التفكير فى دينهم وفى كل ما يحيط بهم، وكذلك فى أنفسهم، وكان لهذه الحركة أثار كثيرة متشعبة أخذت تظهر تباعا بحسب درجة استعداد العقلية الاسلامية، وقد ظهرت من بوادر هذه الحركة نهضة لغوية كاملة فتناول المسلمون اللغة بالدراسة العلمية المنهجية ووضعوا لها القواعد فى النحو والصرف والبلاغة، متأثرين فى ذلك بالمنطق اليونانى. ولاشك أن علم أصول الفقه وعلم الكلام قد استفادا كثيرا من المنطق أيضا. وقد ظهرت هذه النزعة المنطقية فى النحو والكلام فى مدرسة البصرة وهى أولى المدن الاسلامية التى ظهرت فيها بوادر التفكير الحر فى العالم الاسلامى، ويعد الجاحظ من أكثر المتأثرين بالمنطق اليونانى وكذلك قدامة بن جعفر فى نقد النثر، ويرى بعض المستشرقين أن الاجتهاد بالرأى والقياس متأثران بالمنطق اليونانى الذى عرفه المسلمون عن طريق المسيحية قبل ترجمة الكتب المنطقية، وقد أشرنا إلى حقيقة هذه الدعوى فى موضع آخر.

على أن تأثير الثقافات الأجنبية يبدو أكثر وضوحا فى حركة علم الكلام الاسلامى، ثم فى الحركة الفلسفية الاسلامية، فقد نشأ علم الكلام أولا ثم لم يلبث أن أعقبه الفكر الفلسفى الاسلامى.

ومن الملاحظ أن المسلمين اشتغلوا بالعلوم العملية كالكيمياء والفلك قبل أن تزدهر لديهم العلوم العقلية مثل الفلسفة.

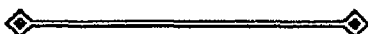
وسيكون علينا إذن تتبع نشأة الحركة الكلامية الاسلامية باعتبارها المقدمة الأولى للفكر الفلسفى عند المسلمين.

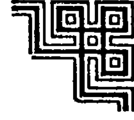





﴿٢﴾

الفرق الاسلامية وعلم الكـــلام

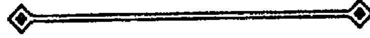




الفصل السادس

نشأة الفرق الاسلامية



لقد تعراف مؤرخو الفرق الاسلامية على أن يستهلوا أبحاثهم فى هذا المجال بحديث لم تثبت صحته (١) عن رسول الله ﷺ حيث يقول: « ستفترق أمتى على ثلاث وسبعين فرقة، الناجية منهم واحدة والباقون هلكى » قيل ومن الناجية؟ قال: « أهل السنة والجماعة » قيل. وما السنة والجماعة؟ قال: « ما أنا عليه اليوم وأصحابى ».

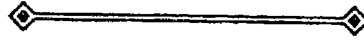
ولكن هذا الحديث لم يحسم الأمر فى تحديد شرائط الفرقة الناجية، بل اكتفى باشتراط اتباعها لسنة الرسول الكريم، وسرعان ما تسابقت كل فرقة مدعية أنها هى وحدها التى تتبع سنه الرسول وصحابته، فهى من ثم الفرقة الوحيدة الناجية. واختلط الأمر على المسلمين إذ لم يكن هناك مقياس دقيق يحدد مواصفات الفرقة الناجية.

وإذا كان القرآن قد أكمل الرسالة ورسم طريق الهدى للمسلمين كافة مصداقا للآية الكريمة: « اليوم أكملت لكم دينكم ». وجاءت السنة الشريفة فأوضحت مرامى النص القرآنى وحكمته البالغة، وربطت بينه وبين أحداث الحياة الجارية للمسلمين، فأنه قد يتبادر إلى الذهن لأول وهلة أن المناخ الروحى لهذه المرحلة المبكرة للاسلام كان لابد من أن يشجب كل خلاف، وأن تنطلق دفعة الينابيع القوية خلال حكم النبى وأصحابه مبرأة من جميع أوجه الصراع العقائدى وصور

---

(١) نجد عند اليهود والمسيحيين مثل هذا التحديد على وجه التقريب - راجع Massé: L'islam P.3

النزاع حول الفروع، ولكن البيئة التى نشأ فيها الاسلام والظروف التى أحاطت به (وقد نشأ فى بيئة يهودية مسيحية وفارسية وصابئية كما سبق أن ذكرنا) حددت بصورة قاطعة ـ مصير الدين الجديد، من حيث اضطرار أتباعه إلى مواجهة الرواسب الدينية والعصبية فى المنطقة، فلقد انضم المسلمون الجدد إلى حظيرة الدين الجديد، مع ما تنطوى عليه نفوسهم من آثار أرسبتها معتقداتهم السابقة وكان لها أكبر الأثر فى ظهور صور النزاع المختلفة التى شجبت وحدة المسلمين وكانت سببا فى الانقسام والتفرق.



الخلافات في عهد الرسول والصحابة

١) الجدل فى العقائد :

نحن نعرف أن المسلمين فى عهد الرسول وصحابته تحرجوا من التفكير فى ذات الله وصفاته، وامتنعوا من الخوض فى الجدل حول العقائد، وسلموا بما جاء به القرآن من أصول عقائدية وآمنوا بها إيمانا قطيعا كاملا.

بينما أبيح فى الصدر الأول للاسلام النظر فى الفروع أى فى الفقه من باب الحاق الفروع بالأصول، وتطبيقا لما جاء به الشارع من أحكام على جزئيات الحياة اليومية وأحداثها.

ولكن الشهرستانى (١) اعتبر الشبهات التى أثارها المنافقون فى عهد الرسول نوعا من الجدل حول العقائد، فهو يقول: « ان شبهات هذه الأمة نشأت كلها من شبهات منافقى زمن النبى عليه السلام، إذ لم يرضوا بحكمه فيما كان يأمر وينهى، وشرعوا فيما لا مسرح لفكر فيه ولا مسرى وسألوا عما منعوا من الخوض فيه والسؤال عنه وجادلوا بالباطل فيما لا يجوز الجدال فيه .. (وقد جاء على لسان

(١) الملل والنحل القسم الأول ص ٢٧ وما بعدها.

ذى الخويصرة التميمى مخاطبا رسول الله) إذ قال : « أعدل يا محمد، فأنك لم تعدل» حتى قال عليه السلام: « إن لم أعدل فمن يعدل؟ » فعاود اللعين وقال: «هذه قسمة ما أريد بها وجه الله تعالى.» وذلك خروج صريح على النبى عليه السلام . وكذلك قول طائفة من المشركين:« لو شاء الله ما عبدنا من دونه من شئ»[٣٥] وقول طائفة: أنطعم. من لو يشاء الله أطعمه «سورة يسن أية ٤٧» «فهل ذلك إلا تصريح بالجبر؟».

ويستطرد الشهر ستانى فيذكر طائفة أخرى جادلت فى ذات الله تفكراً فى جلاله وتصرفا فى أفعاله حتى منعهم وخوفهم بقوله تعالى:« ويرسل الصواعق فيصيب بها من يشاء ، وهم يجادلون فى الله وهو شديد المحال».

ويعقب صاحب الملل والنحل على ما أثاره المنافقون من شبهات حول العقيدة الاسلامية فيقول: « فهذا ما كان فى زمانه عليه السلام، وهو على شوكته وقوته وصحة بدنه، والمنافقون يخادعون، فيظهرون الاسلام ويبطنون الكفر وإنما يظهر نفاقهم بالاعتراض فى كل وقت على حركاته وسكناته ، فصارت الاعتراضات كالبذور ، وظهرت منها الشبهات كالزروع».

ويحتاج موقف الشهرستانى بهذا الصدد إلى تحليل وتعليق ذلك أن الاعتراضات العقائدية التى توجه إلى الدين الجديد من المخالفين سواء كانوا من لمشركين أم من المنافقين، إنما تعد من قبيل اللوازم المشروعة التى لا مناص من ظهورها كتعبير عن قوى الممانعة والتعويق الصادرة عن الأديان التى سبقت هذا الدين على مسرح ظهوره. فهى لا تعد من قبيل الخلافات التى تنشأ فى دائرة الدين، بل تعتبر معارضة صريحة أو باطنة تخرج عن مجال الدين الجديد، ومن ثم فلا يعتبر هذا الجدل المبكر حول العقائد مبرراً كافياً لإثارة النزاع بين المسلمين، ولاسيما وأن القرآن نفسه قد تكفل بمواجهته « ودحض ما انطوى عليه من مفتريات» واعتبر هذا الرد الحكيم من التعاليم الأصولية الواجب التسليم بها شرعاً.

وعلى هذا فأنه يجب التسليم بأن المسلمين قد احترزوا فى عهد الرسول وصحابته، عن الجدل حول العقائد والخوض فى مشكلات الأصول.

ب) الخلافات فى الفروع :

وإذا كان النبى عليه السلام وصحابته قد نهوا عن الجدل فى العقائد، فأنهم من ناحية أخرى أباحوا الجدل فى مسائل الفروع. وقد أورد الشهر ستانى ما يربو على تسع [1] من أوجه الخلاف التى ثارت بين المسلمين سواء أثناء مرض الرسول، أو عند وفاته أو فى عهد الصحابة . على أن أعظم خلاف نشأ بين المسلمين فى هذه الفترة هو الخلاف حول الامامة. ثم ظهرت الخلافات حول الأصول فيما بعد وبذلك انقسمت الاختلافات بعد الرسول إلى قسمين: احدهما الاختلاف فى الامامة والثانى الاختلاف فى الأصول .

ومن ثم فأن إختلاف الفرق من خوارج وشيعة ومرجئة حول الامامة اتخذ طابع الخلاف السياسى الحزبى، الذى لا يخرج عن دائرة الفروع ولا يمس الأصول الاعتقادية إلا عند الغلاة المتطرفين من كل فريق.

وأما اختلافات الفرق الكلامية من جبرية وقدرية ومشبهة، ومعتزلة وأشعرية فهى صور من صور الجدل حول العقائد، ومن ثم فإن هذه الفرق الكلامية تعتبر فرقا دينية أصولية، وهذا لا يمنع من أن ينتحل المتكلم رأيا معينا فى مسائل الفروع فقد يكون الزيدى الشيعى معتزليا وقد يكون الاشعرى شافعيا ... الخ.

أولاً : الاختلاف فى الامامة

الخلافة أو الإمامة مسألة مصلحية اجتماعية كما يقول ابن خلدون فهى ترجع إلى أمور السياسة ونظام الدولة، ومدار الخلاف فيها يقوم حول تساؤل عريض عن أحق المؤمنين بتولى رئاسة الدولة الاسلامية، ولما كان الاسلام دينا ودولة، لهذا فلقد شهدنا كيف تحول هذا الصراع السياسى فيما بعد وارتقى إلى مستوى الخلافات العقائدية، ومن هنا أطل الخطر المحدق بالأمة الإسلامية فمزق وحدتها وفرق سوادها

(١) م.س – ص ٢٩٠ وما بعدها.

شيعا وجماعات متناحرة يكاد يكفر بعضها البعض الآخر.

□وتمثل الاختلاف فى الإمامة فى صورتين: ـ

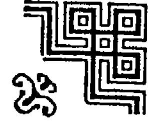
إحداهما: القول بأن الإمامة تثبت بالاتفاق والاختيار، والثانية: القول بأن الإمامة تثبت بالنص والتعيين.

والقائلون بالرأى الأول يقبلون إمامة كل من اتفقت عليه الامة أو أى جماعة معتبرة من الأمة، إما مطلقا وإما بشرط أن يكون قرشيا على مذهب قوم أو هاشميا على مذهب آخرين، أو خارجيا على مذهب الخوارج.

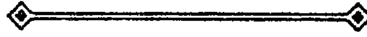
القائلون بالرأى الثانى قال بعضهم بالنص على «محمد بن الحنفية» ابن على بن أبى طالب كرم الله وجهه وهؤلاء هم الكيسانية، وقال البعض الآخر بالنص على «الحسن» و «الحسين» وهؤلاء هم غالبية «الشيعة» واختلفوا فيما بعد، فقد أجرى بعضهم الإمامة فى أولاد «الحسن» وأجراها البعض الآخر فى أولاد «الحسين» ، ثم قالت الزيدية بإمامة زيد بن على بن الحسين زين العابدين، وقالت الامامية بإمامة محمد بن على الباقر نصا عليه ثم جعفر الصادق وصية إليه، واختلفت الإمامية فظهر منها الاسماعيلية القائلين بإمامة إسماعيل ابن جعفر الصادق، وانتهت الاثنا عشرية إلى إمامة «محمد المهدى القائم المنتظر» ابن الحسن العسكرى بن على بن محمد بن على الرضا وعلى ما سنرى فيما بعد

وتطور الخلاف حول الإمامة عبر تاريخ الإسلام، وتمخض هذا الصراع السياسى عن ظهور فرق ومذاهب أصولية نترك الحكم عليها لموضوع آخر، وقد انتشرت آراء هذه الفرق ـ التى نشأت أصلا من الاختلاف حول الإمامة ـ فى ربوع العالم الإسلامى ولا تزال قائمة بين ظهرانينا مثل الاسماعيلية والبهرة، والقاديانية والنصيرية ومذهب الدروز، وأخيرا البهائية التى أعلنت بخلاف الفرق السابقة، خروجها السافر على الإسلام، ونسخت سائر الأديان واعتبر أصحابها أن الدين البهائى هو البوتقة التى انصهرت فيها سائر الأديان السابقة.



تفصيل الخلاف التاريخى حـــول الامـــامة



لقد اتضح لنا اذن كيف أن خلافا سياسيا حول مسألة من مسائل الفروع .تكشف فى مسيرته الزمنية الطويلة عن خلافات عقائدية مستحكمة فكيف نبتت البذور الأولى لهذا الخلاف؟

نحن نعرف أن الرسول عليه السلام لم ينص صراحه على من يخلفه فى رياسة الدولة الاسلامية بعد وفاته تحقيقاً للآية الكريمة: «وأمرهم شورى بينهم» لكى تكون الامامة عن طريق البيعة، ولكنه أناب عنه أبا بكر لكى يؤم المسلمين فى الصلاة حين أقعده المرض، من حيث أنه كان من الضرورى ألا يتعطل أداء هذه الفريضة والرسول طريح الفراش، فعندما واتته المنية، وارتفع إلى الرفيق الأعلى، اجتمع نفر من خيرة المسلمين من بين صحابة الرسول واستحكم النقاش بينهم فى السقيفة، ورأى البعض أن إنابة الرسول لأبى بكر فى الصلاة تعتبر إشارة منه إلى استخلافه بالاضافة إلى مكانته الأثيرة عنده، وأنه ثانى اثنين فى غار حراء فى الهجرة، فتقدم عمر بن الخطاب، وبايع أبا بكر وانحازت اليه الإكثرية وبذلك صحت «البيعة» وكان على بن أبى طالب يرى فى الخلافة حقا شرعيا له فهو ابن عم رسول الله ، وزوج ابنته فاطمة وأول من آمن بالرسالة .

والتف حوله أتباع كانوا يرون أن الخلافة يجب أن تؤول إلى آل البيت وعلى رأسهم على بن أبى طالب، ولقد قبل على خلافة أبى بكر ثم عمر ثم عثمان على مضض.

وكان عثمان ضعيف الشخصية ، هذا مع ميله إلى إيثار أقاربه وتعيينهم فى مناصب الدولة الكبرى فى الأقاليم والأمصار التى غزاها المسلمون ولهذا فقد ثارت

الفتن، واشتد الطالبيون فى دعوتهم لمناصرة آل البيت وحقهم فى الخلافة، حتى أن قتل عثمان عام ٣٥ هـ ٦٥٦ م.

ويذكر المقريزى أن عبد الله بن سبأ اليهودى الذى، أظهر الاسلام وأبطن الكفر، هو الذى أثار فتنة أمير المؤمنين عثمان بن عفان رضى الله عنه حتى قتل. « أى أن سبأ هذا هو الذى دس مبادئه الفاسدة بين المسلمين وأضل البعض منهم. وما زال يؤلب الثوار على عثمان حتى قتلوه، وزعم أصحابه أنه انما فعل ذلك انتصاراً لعلى ولحقه فى الإمامة [1] ».

وبعد مقتل عثمان بويع على بالخلافة، ولكن معاوية والى الشام رفض مبايعته، متهما إياه بالتهاون فى التحقيق فى مقتل عثمان والتستر على قتلته وكذلك رفض كل من طلحة والزبير مبايعته، واتفقا مع السيدة عائشة على الأخذ بثأر عثمان، وكانت وقعة الجمل حيث قتل طلحة والزبير وأسرت عائشة وأعيدت إلى المدينة.

صفين والتحكيم : ثم التقى على ومعاوية فى صفين وكاد معاوية أن يهزم لولا أن أشار عليه عمرو بن العاص بأن يرفع جنوده المصاحف على أسنة الرماح كناية عن رغبتهم فى الكف عن القتال والاحتكام إلى كتاب الله . وتلا أحد رجال معاوية الآية: « ألم تر إلى الذين أوتوا نصيبا من الكتاب يدعون إلى كتاب الله ليحكم بينهم ثم يتولى فريق منهم وهم معرضون» وقد مال بعض أصحاب على إلى التحكيم ونصحوه بقبوله .

نشأة الحرورية (من الخوارج) :

ولكن فريقا من أصحاب على رفضوا قبول مبدأ التحكيم، وثاروا عليه مدعين أن الفصل فى موضوع الخلافة لا يصح ان يوكل إلى البشر وقالوا :«لاحكم الا الله» وانفصلوا عن جيش على وساروا إلى حروراء بالقرب من الكوفة .. وجعلوا من عبدالله بن وهب الراسبى أميرا عليهم وسموا بالحرورية.

نتيجة التحكيم : اختار على أبا موسى الأشعرى. واختار معاوية عمر و بن العاص، واجتمع الحكمان فى دومة الجندل فى شوال سنة ٣٧هـ آذار ٦٥٨م

---

(١) الخطط جـ ٤ ص ٨٢.

واستطاع عمرو بدهائه أن يقنع أبا موسى بخلع كل من على ومعاوية وتولية عبدالله بن عمر خليفة على المسلمين، وكانت خدعة كبرى إذ لم يكد يعلن أبو موسى خلع على حتى قام عمرو بن العاص قائلا: «أيها الناس هذا أبو موسى شيخ المسلمين، وحكم اهل العراق، ومن لا يبيع الدين بالدنيا، قد خلع عليا، وثبت معاوية».

الخـــوارج

واستاء نفر من أصحاب على من نتيجة التحكيم، بعد أن عيّن معاوية أميراً على المؤمنين، فخرجوا عليه وانضموا إلى الحرورية وسموا (بالخوارج)، وربما أطلق عليهم اسم (المحكمة) أيضاً، وقد انقسم الخوارج إلى عشرين فرقة، وهم يكفرون على وعثمان وطلحة والزبير وعمرو بن العاص وأبا موسى الأشعرى ومعاوية، وكل من رضى بالتحكيم وصوب الحكمين أو احدهما. وأوجب الخوارج الخروج على السلطان الجائر وقتاله. وعلى هذا فان آراءهم هذه. إنما تجعل منهم فرقة سياسية. ولكنهم أضافوا إليها نظرات حول حقيقة الايمان وشروطه فقالوا : إن الأعمال جزء مكمل للايمان. فمن يرتكب ذنبا (أى كبيرة من الكبائر) يعتبر مرتدا وكافرا : بل لقد أوجبت الأزارقة قتله مع أولاده ونسائه .

المرجـــئة

وقد نشأت المرجئة فى هذه الفترة وأصحابها لا يكفرون أحدا بذنب، بل يتركون أمر هؤلاء وأولئك إلى الله سبحانه وتعالى الذى يعلم أسرارهم، ويطلع على خفايا صدورهم.

والارجاء لغة يعنى التأخير. والايمان عند المرجئة، هو المعرفة بالله تعالى وبرسوله. وأما ما سوى المعرفة من الطاعة فليس من الايمان : ولهذا فلقد أخروا العمل عن

الايمان أى عن النية والعقد، وقالوا لا نضر مع الايمان معصية كما لا تنفع مع الكفر طاعة، وقلوا بإرجاء الحكم على صاحب الكبيرة إلى يوم القيامة فلا يقضى عليه بحكم فى هذه الدنيا يجعله من أهل الجنة أو اهل النار .

وظهر من بين المرجئة طائفتان من الغلاة :

الأولى: وهى تقول بأنه يكفى فى الانسان القول باللسان، وأن اعتقد الرجل الكفر بقلبه فهو مؤمن عند الله عز وجل .

وأما الثانية : فإنها تذهب إلى أن الايمان عقد بالقلب ، وان أعلن صاحبه الكفر بلسانه بلا تقية ، وعبد الأوثان أو تهود أو تنصر ومات على ذلك ، فهو مؤمن، ومن أهل الجنة .

وقيل إن أول من قال بالارجاء الحسن بن محمد بن على بن أبى طالب ولكنه لم يؤخر العمل عن الايمان كما تقول المرجئة. ولكنه حكم بأن صاحب الكبيرة لا يكفر، إذ الطاعات وترك المعاصى ليست من أصل الإيمان حتى يزول بزوالها.

الشـــيعة (١)

لقد كانت مشكلة الامامة ـ وهى مشكلة سياسية فى أصلها ـ السبب فى ظهور الخوارج والشيعة، وهاتان الفرقتان تتقابلان تقابل الضد كما يقول الشهرستانى،فبينما يكفر الخوارج عليا واصحاب التحكيم ويتربصون به حتى يقتل، نجد الشيعة من ناحية اخرى يتمسكون بامامة آل البيت إبتداءاً من على بمقتضى الوراثة الدموية للرسول .

ومن ثم فقد أصبح على بن أبى طالب أحق المسلمين فى نظر الشيعة بالخلافة بعد الرسول ، أى أنهم شايعوا علياً وإنتصرو له وبذلك سموا بشيعة على أو شيعه آل

(١) أنظر المراجع والمصادر التى إستندنا إليها فى هذه المواضع فى آخر البحث وكذلك سلسلة الأئمة عند الشيعة والاسماعيلية.

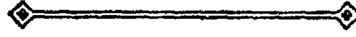
البيت، أى المتشيعين لهم، ولسنا نعرف فى دقة تاريخية متى بدأ إطلاق هذه التسمية، أو متى بدأ التشيع كتيار ظاهر المعارضة لتيار الأحزاب الإسلامية الأخرى، لأن سائر المؤمنين فى عهد الصحابة كانوا يجلون آل البيت ويحيطونهم بكل إكبار وإحترام .

وعلى هذا فقد انحصر الخلاف بين أهل السنة والشيعة فى أول الأمر فى دائرة الامامة فى صورتها السياسية المحضة، إذ لم يكن التشيع يمثل فى حقيقة الأمر سوى موقف حزب سياسى إسلامى فحسب، إلى أن استحدث الشيعة أقوالا سنعرض لها بالتفصيل،مثل: عصمة الإمام، والبداء، والغيبة، والرجعة، والتقية، وعلم الجفر، وبذلك أختصوا بمقالات أحدثت هذا الإنقسام التاريخى بين أهل السنة والتشيع. هذا بالإضافة إلى ما حدث من مغالاة بعض الشيعة الباطنية فى التأويل واستحداث أفكار بعيدة عن العقيدة الإسلامية مثل: آراء الاسماعيلية وغيرهم من الغلاة. وسنحاول فى الصفحات التالية إلقاء الضوء على حركة التشيع وأصولها، ومراحلها وفرقها فى شئ من التفصيل بقدر ما تسمح به صفحات كتاب عام فى الفلسفة الاسلامية .






أصول الشيعة وعقائدهم



١) معنى التشيع :

لقد اتضح لنا كيف أن المعنى العام للتشيع، إنما يدور حول الولاء التام لعلى ولآل بيت الرسول، والإيمان بأن الخلافة فى السلطتين الزمنية والدينية بعد رسول الله يجب أن تنحصر فى الإمام على وذريته من بعده بالنص والوصية. بحيث يتمثل فى على بن أبى طالب بداية دور الولاية الذى يلى النبوة، وأما الإمام لغة فإنه القائد والمرشد الذى يتقدم المصلين ليؤمهم، وكذلك هو الذى يلى أو يتولى أمور الجماعة الزمنية. وإذا كان هذا المنصب يمكن أن يتولاه عند أهل السنة أى مسلم بالغ عاقل متفقه فى الدين، وعالم بالكتاب والسنة، بالاضافة إلى صفات أخرى مبسوطة فى كتب الفقه والسياسة، كما نجدها مثلاً عند الماوردى، فإن مصطلح الامام عند الشيعة لا ينطبق إلا على آل بيت الرسول المعصومين وهم أربعة عشر عند الشيعة الاثنا عشرية أى النبى ﴿ﷺ﴾ وهو أصل النبوة والولاية معاً، ثم إبنته فاطمة ثم الأئمة الاثنا عشر .

وسنعرض بالتفصيل فيما بعد لأدلة الشيعة على هذه الدعوى التى تفردوا بها عن جمهور المسلمين إبان الصدر الأول للاسلام.

٢) بداية التشيع :

لقد اختلف المؤرخون فى البداية التاريخية لحركة التشيع، وقد رأينا كيف أن الخلاف السياسى الذى صاحب مشكلة الخلافة قد أخذ ينقلب إلى صورة دينية عقائدية، وانتهز هذه الفرصة رجال من أمثال سلمان الفارسى وعبد الله بن سبأ لكى يتفرق المسلمون فى إتجاه خطير وجد فيه الغلاة مأربهم فى المروق عن الاسلام وتعاليمه السمحة الميسرة، كما وردت فى الكتاب والسنة بدون تأويل متعسف يجعل

للنصوص باطنا لا يتلقى من النص الظاهر بداهة أو إتفاقاً مع مسلمات العقيدة الاسلامية فى جملتها.

وقد إختلفت الأراء حول البداية الحقيقة للتشيع، فمن قائل إن التشيع بدأ فى عهد الرسول ﴿ﷺ﴾ كظاهرة دينية تنبع من حب عميق للنبى وآل بيته، هذا الحب الذى تركز حول على بن أبى طالب بصفة خاصة لما أثر عنه من شجاعة وحكمة وخلق مثالي ودفاع عن الأسلام ، هذا بالاضافة إلى الأحاديث التى أوردها الشيعة عن الرسول والتى تفيد أن الرسول الكريم قد وجه المسلمين إلى الالتفاف حول على وموالاته، وكأن هذا التوجيه بمثابة توصية من الرسول فى حياته بأن يخلفه على بعد وفاته. وفريق ثانى يرى أن التشيع بدأ بعد وفاة الرسول مباشرة إذ إلتف جماعة من الصحابة ينتصرون لعلى ويرشحونه للخلافة وأن هؤلاء ساءهم ما قد بدر من بعض الصحابة من اختيار لأبى بكر بعد إجتماع السقيفة.

وآخرون يرون بداية التشيع بعد وقعة الجمل أو بعد مقتل عثمان أو فى موقعة صفين، وأخيراً بعد مقتل الحسين فى كربلاء.

والحق أن جمهور المسلمين الأعظم كان على ولاء لآل البيت وحب شديد لهم ولم يكن المسلمون يشعرون بأن ثمة فريقاً دينياً يتحزب وحده لآل البيت وتكون له تعاليمه ومراسمه الدينية، بحيث يحدث نوعاً من الانفصام فى الدين فى النصف الأول من القرن الأول للهجرة، وعلى هذا فإن فكرة التشيع لم تأخذ طريقها إلى الظهور إلا فى نهاية القرن الأول للهجرة ولاسيما بعد أن تبلورت نظرية النص والتعيين، وأصبحت أصلا من أصول الشيعة إذ هم يجعلون لها الصدارة فى مذاهبهم .

ونلاحظ من ناحية أخرى أن الظروف السياسية التى طرأت على حياة المسلمين خلال العصر الأموى والعصر العباسى إلى غيبة الامام الثانى عشر، هذه الظروف كان لها تأثيرها فى تكوين الوجدان الشيعى بصورة قائمة نتيجة للاضطهاد والضغط والقتل والمطاردة والملاحقة، وذلك بسبب موقفهم الرافض من جميع الخلفاء الذين أعتبرهم الشيعة من الغاصبين للخلافة ولاسيما الخلفاء الثلاثة: أبو بكر وعمر وعثمان .

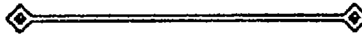
ويمكننا أن نؤكد بأنه على الرغم مما أصاب أهل التشيع من محن وإبتلاء لاسيما بعد مقتل على والحسين، إلا أنهم رغم موقفهم الرافض ظلوا يلتزمون الهدوء والتسامح مع مخالفيهم إلى عهد الامام جعفر الصادق حيث نجد أن عامة المسلمين لم يكن قد تبلور لديهم الاحساس الكامل بأن ثمة فرقا جوهريا بين الشيعة والسنة فى ظل إسلام واحد وعقيدة إسلامية واحدة، إنسياقاً مع جميع فى موالاة أهل البيت وحب سائر المسلمين لهم ، فلم يكن جعفر الصادق إماما للشيعة وحدهم بل كان خير إمام للمسلمين كافة، أما ما حدث من إتجاه جمهرة الشيعة إلى الوقوف موقف العداء الصريح والظاهر للخلفاء الراشدين إلى عثمان، بل وسبهم ولعنهم على المنابر، فإن هذا الاتجاه لم يظهر إلا بعد هذا العصر كنتيجة لموقف التحدى من الجانبين .

٣) فرق الشيعة :

ولم تلبث حـ. كة التشيع أن اتخذت مساراً إلى التفرق من جديد، وظهر العديد من الفرق منها مـن هو معتدل ومنها من أشتط فى الغلو. ولكن الجميع يرتبطون برباط واحد هو إجماعهم على حصر الخلافة فى ذرية آل البيت.

ويقسم الشهر ستانى الشيعة إلى خمس فرق رئيسية : الزيدية والاثنا عشرية ثم الاسماعيلية ثم الكيسانية، والغلاة. وقد تفرعت هذه الأصول الرئيسية إلى فرق فرعية كثيرة واختلطت آراؤهم بأفكار من مصادر غير إسلامية :

وقد سمى المؤرخون الزيدية والاثنا عشرية بمعتدلة الشيعة، وسنتناول بالعرض والتحليل آراء هاتين الفرقتين، ثم نعرض فيما بعد لآراء الغلاة.



معتدلة الشيعة

أولا الزيدية:

هى أكثر فرق الشيعة اعتدالا ، وتتركز أغلبيتها العظمى فى اليمن إلى عصرنا هذا حيث يتوالى الأئمة لديهم إلى آخر إمام قبل الثورة الأخيرة فى اليمن. يذهب الشهرستانى إلى ان الزيدية اتباع «زيد بن على الثانى» (زين العابدين) ابن الحسين، وهم يرون أن الإمامة إنتقلت من على الإمام الأول إلى الحسن ثم من بعده إلى الحسين ثم إلى على الثانى « زين العابدين» ومنه إلى زيد، بينما ترى الاثنا عشرية ان الامامة أنتقلت من على زين العابدين إلى محمد الباقر.

وإذا كان الشيعة على وجه العموم يرون أن الامامة إنما تكون بالنص والتعيين وأن ينحصر من يتولونها فى نطاق آل البيت من ذرية النبى (ﷺ)، وبينما يرى السنة أن الامامة إنما تتم بالبيعة أى بالاختيار المطلق لأى فرد من المسلمين أكتملت فيه صفات معينة ليس من بينها بالضرورة الوراثة النبوية للرسول (ﷺ)، نرى أن الزيدية يجمعون بين المبدأين : مبدأ الإنتخاب ومبدأ حصر الإمامة فى آل البيت، ولهذا فهم يذهبون إلى القول بحق المسلمين جميعا فى إختيار الامام والخليفة بشرط ان يكون من ذرية النبى (ﷺ) .

موقفهم من الخلفاء الثلاثة :

إذا كانت الشيعة الإثنا عشرية قد اعتبرت الخلفاء الأوائل الثلاثة ابا بكر وعمر وعثمان مغتصبين للخلافة، وبذلك رفضوا خلافتهم، وسمو لهذا السبب بالرافضة، نجد ان الزيدية يعترفون بصحة خلافة هؤلاء الخلفاء الثلاثة وذلك خلافاً لغيرهم من الشيعة ، ويقولون بجواز إمامة المفضول مع وجود الأفضل ، ويقصدون بالأفضل على بن أبى طالب، وكان على رضى الله عنه أفضل الصحابة وأولاهم بالامامة ـ على رأى الشيعة ـ وذلك ليس لنسبه إلى رسول الله فحسب، بل لصفاته وأخلاقه المثالية التى اشتهر بها بين أهل رسول الله وصحابته، إلا أن الظروف

العصيبة التى كانت تحيط بالدعوى الإسلامية لاسيما والجيوش الاسلامية كانت على أهبة السفر للجهاد وأن بعض من دخل الاسلام من العرب ولم يدخل الايمان فى قلوبهم قد مالوا إلى العصيان والفتنة والارتداد عن دين الله، كذلك فإن الحروب التى سالت فيها الدماء بين المسلمين والمشركين من قريش، وكان على فارسها الأول، أورثت هؤلاء القبليين ضغائن وأحقاد وقلوباً تطلب الثأر وتنقاد لأى مثير للفتن، كل هذا كان سبباً فى أن يلى الخلافة رجال أقوياء ناضجون وأكبر سناً من على مثل أبى بكر وعمر بعده، مراعاة للصالح العام، هذا ما رأته الزيدية وما وما امتنعت من أجله عن تفكير الخلفاء الثلاثة وإتهامهم بإغتصاب الخلافة .

صفات الامام : (عند الزيدية)

اذا كان الشيعة على وجه العموم يضيفون للامام صفات كثيرة، منها التقوى والصدق، والعلم، والعصمة، والرجعة ... الخ، فإن الزيدية يضيفون الى هذا صفة جديدة وهى أنه ينبغى أن يتصف الامام بالشجاعة وبالقدرة على اثبات حقه فى الامامة بقوة السلاح ولا يقولون بالعصمة أو بالرجعة أو بالتقية. وقد أشرنا أيضاً الى أن الامامة عند الزيدية تكون شورى بين الخلق وأنها عندهم من المصالح التى لا يحتاج اليها العبد لمعرفة الله تعالى وتوحيده، ذلك أن هذا إنما يحصل بالعقل وبتبليغ الرسالة عن النبى الكريم، لكن الناس يحتاجون إلى الإمام لإقامة الحدود والقضاء بين المتحاكمين، وحفظ البيضة واعلاء الكلمة ومواجهة أعداء الدين فى الحروب . فلا يشترط فى هذه الأمور أن يكون الامام أفضل من غيره بل جوزوا ـ كبعض أهل السنة ـ أن يكون الامام غير مجتهد ولا خبير بمواقع الاجتهاد طالما كان عاقلا وبصحبته أحد المجتهدين ليراجعه فى الأحكام ويستفتيه فى الحلال والحرام، وهذا هو رأى فرقة (السليمانية) وهى احد فرق الزيدية (١).

الأئمة عند الزيدية :

بدأ الخلاف حول شخصية الأئمة عند الشيعة، وبصفة خاصة بين الزيدية والاثنا عشرية بعد وفاة على زين العابدين، فقد أنجب على هذا الامام محمد الباقر والامام

---

(١) الشهرستانى : ج ١ ص ١١٩ – ١٢٠.

زيد أما الأول وهو محمد الباقر فهو الامام الخامس عند الاثنا عشرية، ولا يعترف الزيدية به، بل يقولون بإمامة زيد أخيه وتتسلسل الامامة عندهم من نسل زيد، وهكذا اتخذت سلسلة الأئمة عندهم اتخاهاً مخالفاً لاتجاهها عند الاثنا عشرية، وقد خالف زيد أخاه محمد الباقر، فبينما كان محمد هذا يرى أن استعمال القوة غير جائز، نرى أن زيداً يعترض على هذا الرأى ويهيب بشيعته أن يحملوا السلاح ضد الأمويين فى عهد هشام بن عبد الملك ولم يلبث أن قتل بجوار الكوفة، وتولى إمامة الزيدية بعده ابنه يحيى وسار على منوال أبيه وكان معاصراً للامام جعفر الصادق الذى نصحه بعدم إستعمال السلاح لإثبات حقه، وانتصرت لدعوته جماعات من خرسان ولكنه هزم وقتل على يد أحد قواد هشام بن عبد الملك . ويرى الزيدية أن الإمامة انتقلت بعد موت يحيى الى رجل من آل البيت هو محمد بن عبد الله الملقب بالنفس الزكية والمسمى بالمهدى، وهو ابن عبدالله بن الحسن بن على بن أبى طالب .

هذا وقد إستندت الزيدية إلى مذهب المعتزلة فى الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر فى قولها بشرعية مبدأ الخروج لقتال المعادين والمعارضين لهم، أما زيد بن على زين العابدين فقد ولد عام ٨٠ هـ عن أم سندية ومات أبوه وهو فى الرابعة عشرة من عمره، فكفله أخوه الأكبر محمد الباقر، وكان لمحمد الباقر ولد فى سن زيد وهو جعفر الصادق وقد قتل زيد وصلب فى كناسة الكوفة؛ وكان زيد على صلة بواصل بن عطاء. وقد وافقه فى ـ **رفض العصمة للأئمة وكذلك الرجعة والنص والتعيين** ـ والتقية وهو لا يخالف المعتزلة إلا فى المنزلة بيد المنزلتين، بينما وقف جعفر الصادق ضد المعتزلة .

تولى يحيى الامامة بعد أبيه زيد ولكنه قتل وصلب كأبيه عام ١٢٥هـ .لما كانت عقيدة الزيدية فى الأمامة تنص على خروج فاطمى عالم تقى يجاهد فى سبيل الله، لهذا فلم يقصر زيد الامامة على أولاد الحسين بل أشرك فيها أولاد الحسن. وقد أسرع عبد الله بن الحسن إلى قبول رأى زيد بعد إستشهاد زيد، على الرغم من استحكام العداوة بين الرجليين فى حياة زيد، أى أنه آمن بآراء زيد بعد إستشهاده، وقد أعد عبدالله بن الحسن إبنه محمد النفس الزكية للإمامة بالمدينة

ولقب بالمهدى، كما خرج إبنه الآخر إبراهيم بالبصرة، وهم بهذا يطبقون ما قالته الزيدية من جواز خروج إماميين فاطميين عادلين فى وقت واحد، وقد قتل الاثنان عام ١٤٥هـ.

وقد اختلف ابراهيم مع الزيدية، وأتى محمد بن زيد إلى البصرة،ودعا الزيدية إلى إمامته فأجابوه إلى هذا لكن العباسيين هزموا محمداً هذا وقتلوه وخلفه أخوه إبراهيم الذى لم يلبث أن دخل أيضاً فى صراع لاطائل تحته ضد العباسيين، وحتى قتل، وعادت الإمامة إلى عيسى بن زيد وهو أخو يحيى الذى آلت إليه الامامة بعد مقتل زيد، ولكن المنصور العباسى سجن عيسى طوال حياته حينما أراد إثبات حقه بالقوة، ويشير الشهر ستانى إلى جعفر الصادق أخبر هؤلاء جميعاً ، أى أبناء أعمامه من آل البيت، بجميع ما تم عليهم وقال «إنا لا نخوض هذا الأمر حتى يتلاعب بها هذا وأولاده ...» اشارة الى المنصور .

وقد كان عيسى معاصراً لابراهيم بن عبدالله واختلف معه ثم اتفقا أخيراً حتى مقتل ابراهيم، حين ذلك اعتكف عيسى واختفى عن الانظار حتى توفى، وكان له ولدان عنى بتربيتهما «صباح الزعفرانى » داعيه عيسى بن زيد، وقد عاش ابنه أحمد إلى خلافة الرشيد، وكان الزيدية يجتمعون اليه فحبسه الرشيد لكنه تخلص من الحبس وتوارى، وقام بعد ذلك أئمة زيديون منهم على بن العباسى من ولد الحسن الذى سمى المهدى العباسى. ثم خرج بعده، الحسين بن على بن الحسن وهو المعروف « بصاحب فخ » اشارة الى مقابلة جيوش العباسيين له فى موقع يقال له « فخ» وقتلهم جميعاً ، وخرج بعده يحيى بن عبد اللهبن الحسن على الرشيد وقتله الرشيد بعد أن أعطاه أمانا، ثم ظهرت الزيدية بعد هذا مع ادريس بن الحسن بن الحسن بن على بن أبى طالب وكان قد نجا من واقعة فخ وهرب الى المغرب حتى تمكن سليمان بن جرير من دس السم له. وخرجت الزيدية أيضاً فى فارس ثم خرجت الزيدية الجارودية مع محمد بن القاسم من أحفاد الحسن بن على فى الكوفة، وقد سمى محمد هذا باسم صاحب « الطالقان»، ولم يلبث أن أسر وسجن ومات فى سجنه، ثم خرج فى الكوفة أيضاً بعد ذلك يحيى بن عمر من أحفاد زيد بن على أيام المستعين بالله العباسى، ولما قتل يحيى بن عمر هذا وحمل رأسه الى بغداد اعتقد شيعتها أنه لم يُقتل بل غاب عن الأنظار إيماناً منهم بفكرة الغيبة .

ويبدو أن خروج الزيديين سواء من أبناء وأحفاد زيد، أو من أحفاد عبدالله بن الحسن أو من غيرهم من آل البيت قد تعدد تطبيقاً للمبدأ الذى وضعه زيد وهو جواز خروج أكثر من إمام واحد فى نفس الوقت، وأنه لا عبرة بالنص والتعيين، بل الأمر متروك رأى المسلمين إذ هم الذين ينتخبون الإمام شريطة أن يكون من آل البيت فحسب .

وعلى هذا فإن حركات الزيديين قد أصابها الفشل جميعا لوقوفها موقف الصراع فيما بينها بينما ظلت حركة الامامية تسير فى خط واحد إلى الامام الثانى عشر ويقول الشهرستانى « ولم ينتظم أمر الزيدية بعد ذلك حتى ظهر بخراسان ناصر الأطروش، فطلب مكانة ليقتل فأختفى وإعتزل ......فدعا الناس دعوة الاسلام على مذهب زيد وبقيت الزيدية فى تلك البلاد « بلاد الديلم والجبل» وكان يخرج واحد بعد واحد من الأئمة» . وناصر الأطروش هذا هو الامام الناصر الحسن بن على من نسل الحسين والمعروف بالأطروش .

ولم يلبث المذهب الزيدى أن استقر فى اليمن على يد الإمام الهادى إلى الحق يحيى بن القاسم من أحفاد الحسن، وقد ولد بالمدينة سنة ٢٤٥هـ وقد بايعه أهل اليمن عام ٢٨٤هـ وكان من المعتزلة وأخذ يحارب الغلاة من الشيعة ولاسيما القرامطة حتى توفى ٢٩٨ هـ فخلفه من بعده فى الامامه أبناؤه، وهكذا إنحصرت الزيدية فى اليمن وغلب الاعتزال على مذهبها منذ أن إتصل زيد بواصل بن عطاء ، وإلتقى فى هذا الأمر معه فرع الزيدية الآتى من نسل الحسن بن على ممثلة فى شخص عبد الله بن الحسن .

فرق الزيدية :

يشير الشهرستانى إلى أن الزيدية أصناف أربعة : جارودية ، وسليمانية ،وبترية، وصالحية. وبين هذه الفرق إختلافات فرعية، أما الاختلافات الأساسية فإنها ترجع حول إيمان كل فرقة بإمامة شخص من الأشخاص سواء من حفدة زيد أو من نسل عبد الله بن الحسن، والجارودية تقول بهذا الرأى الأخير إذ أنها تذهب إلى امامة محمد « النفس الزكية» بدلا من عيسى بن زيد.

ثانياً : الاثنا عشرية :

تعد الاثنا عشرية أهم فرق الشيعة على الاطلاق، ذلك لأنهم أكثر عدداً بالإضافة إلى حرصهم الشديد على ترسيخ تعاليم التشييع ووضع حدوده وضوابطه سواء فيما يختص بمسائل الفقه، أو بأسلوب معاناة الرسوم والشعائر الدينية. إذ أنهم يحيطون الممارسة العملية للإسلام وتكاليفه بهالة من الحزن القاتل والعادات والتقاليد التى تتخللها تأثيرات أسطورية مستمدة من البيئة التى نشأت فيها الصابئة والزرادشتية والغنوصية. ويحفل تاريخ التشيع بحملة أساطير يرددها العامة بل ويتناولها كتابهم بالتسجيل جيلا بعد جيل. وبعض هذه الاتجاهات ينطوى على خطورة الانزلاق إلى الغلو الذى يتبرأ منه كبار مفكرى الشيعة وعلمائهم المعاصرين. ونحن نجد بالفعل عدداً كبيراً من الأحاديث التى يوردها الكلينى ويقبلها المجلسى يشم منها رائحة الخروج عن الاعتدال. وقد أشار بعض أئمة الشيعة المعاصرين ومن بينهم الامام (الصدر) والامام (محمد الحسين آل كاشف الغطاء)، إلى أنه لا يجوز بحال أن يلصق بالتشيع كل ما يكتبة المؤلفون الشيعة فلهؤلاء آراؤهم التى تعبر عن مواقفهم وحدهم. ومع ذلك فننا نرى أن كافة الشيعة أو غالبيتهم يحيطون هؤلاء المؤلفين بهالة من الاعجاب والثقة بآرائهم .

وليس هناك شك فى أن محاولة الشيعة المعاصرين من الاثنا عشرية شجب أمثال هذه المبالغات التى يوردها كتاب الشيعة، إنما يعد دلالة على شعور علماء الشيعة المعاصرين بضرورة تهيئة مناخ التقريب بين المذاهب الاسلامية التى يمكن بفضل إنتقاء الخلافات الحادة بينها أن تعود إلى إسلام واحد وأن تكون المذاهب حول الفروع فحسب فلا تمس جوهر العقيدة، ومن ثم فلا يكفر مسلم أخاه لإختلافه عنه فى الرأى.

مشكلة الإمامة عند الإثنا عشرية :

إن الخلاف الأساسى الذى يدور حوله الحوار بين أهل السنه وأهل التشيع هو مشكلة الامامة، كما سبق ذكرنا، والشيعة الامامية (الاثنا عشرية) تتمسك بضرورة قيام إمام معصوم يتولى أمور الدين والدنيا ويكون له الحق فى تفسير القرآن بما أوتى من علم إلهى يتلقاه من مشكاة النبوة، أى من النور المحمدى. وقد رأينا

كيف أن الشيعة يلتفون حول على بن أبى طالب، ويقولون بإنه الامام الأول وتستمر الامامة حتى الامام الثانى عشر. إذن فقد كان هؤلاء يرون أن لعلى حقاً إلهياً فى أن يخلف الرسول ﷺ، وقد ساعد فى ظهور هذه الدعوة «عبد الله بن سبأ» الذى كان يذيع هذه الأقوال فى المجتمع الإسلامى، وكان يحتج بقول النصارى برجوع عيسى، فيزعم أن علياً «ينزل قبل عيسى إذ هو أعظم منه لقوله تعالى : «إن الذى فرض عليك القرآن لرادك إلى معاد». القصص ٨٥، وكذلك أذاع مقالة الوصى ومضمونها أن لكل نبى وصية وأن علياً وصى محمد قد نصبه بنفسه، وإذا كان الناس لا يعملون بأمر الرسول فانهم بذلك يظلمون عليا ظلماً فاحشاً وذلك بانكارهم حق على المنصوص عليه من الله.

ويذكر الكُلينى فى كتابه الكافى [1]، أن المسلمين، ولاسيما الصحابة عندما اغتصبوا حق على فى الخلافة ولم يعملوا بوصيه الرسول دبت بينهم الفتنة، وانقلبوا على اعقابهم، وهو يرى كغيره من مؤرخى الشيعة إن الإسلام بُنى على خمس الصلاة، والذكاة، والصوم والحج والولاية، وانه لم يناد بشىء كما نودى بالولاية فأخذ الناس بأربع وتركوا هذه يعنى الولاية.

وقد استند الشيعة إلى أسانيد تؤكد أفضلية على وحقه فى الخلافة بعد النبى (ﷺ) منها : إنه كان متبحراً فى العلم وفى اللغة وفى النحو وعالماً بتفسير القرآن، وصاحب حنكة فى شئون القضاء والحرب، وأنه يعلم سر الجفر. وقد جمع الكتاب طائفة من الحكم والأمثال المنسوبة لعلى، ولا شك أن كتاب نهج البلاغة المنسوب محتواه لعلى بن أبى طالب، انما يدل على علو كعبه فى هذه المجالات التى يشير اليها الشيعة، وثمة حديث عن الرسول ﷺ يذكر فيه أنه عليه الصلاة والسلام مدينة العلم وعلى بابها.

ومن أسانيد الشيعة أيضا حديث غديرخم، يذكر اليعقوبى أن الرسول عليه الصلاة والصلام عند عودته من حجة الوداع نزل بمكان يسمى بغدير خم – وهو موضع بالقرب من الجحفة – فى الثامن عشر من ذى الحجة وقام خطيباً وأخذ بيد

---

(١) الكُلينى : الكافى كتاب الإيمان والكفر رباب دعائم الاسلام : ١٥/٢ حديث.

علي بن أبي طالب فقال: ألست أولى بالمؤمنين من أنفسهم، قالوا : بلى يارسول الله، قال: فمن كنت مولاه فعلى مولاه ..

ويروى المسعودى ايضا أن النبي بعد أن انصرف عن الحديبية، أشار إلى أمير المؤمنين على بن أبي طالب بغدير خم قائلا : «من كنت مولاه فعلى مولاه». وكان ذلك في اليوم الثامن عشر من ذى الحجة، ويشير المسعودى إلى أن ولدا على وشيعته يعظمون هذا اليوم.

ويروى الملا محمد باقر المجلسى خلاصة ما جرى فى غدير خم فيذكر أنه بعد أن انقضت مناسك الحج وكان النبي في طريقة إلى المدينة ومعه المسلمون، استوقف الجمع عند غدير خم، وسبب ذلك ما أنزل عليه من القرآن بلزوم نصب على خليفة له من بعده (يا يها النبى بلغ ما أنزل إليك من ربك فإن لم تفعل فما بلغت رسالته والله يعصمك من الناس) سورة المائدة الآية ٦٧. وتقول الشيعة إن معنى هذه الآية هو الأمر بنصب على خليفة للرسول. ويمضى المجلس فى سرد قصته عن لقاء الغدير في خم فيقول : إن الرسول نصب له منبر من أقتاب الأبل، ودعا عليا إلى يمينة ثم حمد الله وأثنى عليه وأخبر الناس بدنو أجله قائلا : «لقد دعيت إلى ربى وانى مجيب»، وانى مغادركم من هذه الدنيا، وانى تارك فيكم الثقلين كتاب الله وعترة آل بيتى .. ثم قال : ألست أولى بكم من أنفسكم، قالوا : نعم، فأخذ بيد على ورفعها حتى بان بياض ابطه وقال: من كنت مولاه فعلى مولاه، اللهم وال من والاه وعاد من عاداه وأنصر من نصره وأخذل من خذله» ونزل النبي من منبره وصلى صلاة الظهر وآوى إلى خيمته وأمر بنصب خيمة بجانب خيمته لأمير المؤمنين (على) وجلس على فى خيمته وأمر الرسول الناس أن يابيعوه بالأمامة ويسلموا عليه بإمرة المؤمنين ففعلوا نساءاً ورجالا، وسر عمر بذلك مثل غيره.

ويذكر ابن خلكان نصا مخالفا لما أورده المجلسي وغيره من علماء الشيعة، فيذهب إلى ان الرسول عند عودته من مكة بعد حجة الوداع في السنة العاشرة من الهجرة وقف في خم وآخى على بن أبى طالب قائلا: «على منى كهارون من موسى اللهم وال من والاه وعاد من عاداه وأنصر من نصره واخذل من خذله».

ويعلق الشيعة إلى يومنا هذا أهمية كبرى على حديث غديرخم ويحتفلون بذكراه بطريقة تثير العجب والفرقة بين المسلمين، فيضعون تماثيل من العجين يملأون بطونها بالعسل وهى تمثل أبا بكر وعمر وعثمان ثم يطعنونها بالمدى فيسيل العسل منها. وهذا كناية عن التمثيل بالخلفاء الغاصبين الثلاثة فى نظرهم.

والأمر الذى لا شك فيه أن حديث غدير خم لا يعتبر حديثا مقبولا عند معظم أهل السنة، إذ أن الرسول عليه الصلاة والسلام كان من الممكن أن ينيب عنه علياً فى الصلاة أثناء مرضه، فلو كان قد أوصى لعلى بالخلافة من بعده لكان من الضرورى أن تكون المبادرة الأولى لتثبيت هذه الوصية هى إنابته عنه فى الصلاة عند مرضه، امتثالاً لأمر الله كما يفسر الشيعة آية النص التى أشرنا إليها.

والأمر الثانى أن الله سبحانه وتعالى قد ذكر فى محكم بيانه الآية : «ما كان محمد أبا أحد من رجالكم ولكن رسول الله وخاتم النبيين» ولاشك أن إنتفاء الأبوة لرسول الله يعنى أن الحكمة الالهية إقتضت بألا يكون للرسول من نسله من يخلفه بعد وفاته حتى لا ينظر إليه المسلمون بعين القداسة ويحيطون ذريته بها، وربما تحول الأمر إلى تقديس إلهى كامل كما حدث بالنسبة لغلاة الشيعة فى موقفهم من أئمتهم.

والأمر الثالث أيضاً أنه إذا كان حديث غديرخم صحيحا، فلماذا لم يكن مثاراً كقضية بارزة فى سقيفة قس بن ساعدة، مادام الصحابة يعلمون به ويقرونه؟ ولا يمكن الادعاء بأن صاحب الرسول الأول أبا بكر الصديق وهو ثانى اثنين فى الغار كما تنص الآية، لا يعقل أن ينكر أبو بكر علىَ علىٍ خلافته، ونحن نعلم من هو أبو بكر وأخلاقه وصدق طويته وإخلاصه لرسول الله وللإسلام.

ثم أنه كيف يمكن تصديق الآية التى تنص على البيعة، وعلى أن يحكم المسلمون أنفسهم «وأمرهم شورى بينهم»، كيف تتفق الآيات الدالة على هذا المعنى مع ما يقول به الشيعة من النص الإلهى على الإمام ومن الوصية الإلزامية.

ولكن الشيعة يتمسكون بأن الخلافة لابد وأن تكون بالنص، ويرفضون فكرة الانتخاب ولهم فى ذلك أدلة منها : أن الخليفة يحكم باسم الله وليس باسم

الشعب، ومن ثم فيجب أ ن يكون اختياره من عند الله على لسان نبيه وليس من الشعب بطريقة الانتخاب، ويستدلون على هذا بقوله تعالى فى الاية ٦٨ من سورة القصص : (وربك يخلق ما يشاء ويختار ما كان لهم الخيرة ....) فالله سبحانه وتعالى حصر الاختيار بارادته ونفاه عن جميع الناس.

ومن أدلتهم أيضا: أن الاكثرية غير معصومة من الخطأ ومن الجائز أن تختار رجلا لا تتوافر فيه صفات الامام من العلم والخلق فتعم الفوضى والفساد. وقد نص القرآن كما تقول الشيعة على سقوط رأى الأكثرية وهم يستدلون بالآية ١١٦ من سورة الأنعام : (وإن تطع أكثر من فى الأرض يضلوك عن سبيل الله) وفى الآية ١٠٦ من سورة المائدة : «واكثرهم لا يعقلون» او فى الاية ٧١ من سورة المؤمنون : (واكثرهم للحق كارهون) ويشير الشيعة ايضا إلى الحديث النبوى الذى يقول فيه الرسول انه يرى يوم القيامة أكثر أمته تدخل النار، وحين يسأل الرسول عن السبب يقال له إنهم ارتدوا بعدك على أدبارهم القهقرى.

ومن ادلتهم ايضا: انه إذا كانت السنة تقول بأن الخليفة يكون بالانتخاب وليس بالنص استناداً منهم إلى انه إذا انحرف الخليفة عزلوه وأتوا بالأصلح، فإن الشيعة ترد على ذلك بقولها بأن وظيفة الامام أن يقوم المعوج من رعيته فإذا قومته الرعية إنعكست الآية وأصبح الحاكم محكوماً والرعية هى الحاكمة.

ومن جملة الأدلة التى يسوقها الشيعة على أحقية على بالخلافه بعد الرسول انه كرم الله وجهه لا ختن رسول الله[1] ﷺ ولكن الحقيقة إن رسول الله قد زوج بناته لعثمان بن عفان والى العاص بن الربيع ولكن علىّ بالإضافة إلى هذا ابن عم الرسول ومن ثم كما يقول الشيعة فإنه ينتسب أيضاً دموياً إلى رسول الله.

ويضيف الشيعة أحاديث أخرى للرسول فى تفضيل علىّ على غيره منها «من كنت مولاه فعلى مولاه» [2]

(١) البخارى مناقب على : ٧١/٨ ومسلم فضائل على : ١٧٥/١٥ وختن رسول الله اى انه زوج ابنته فاطمه رضى الله عنهما.

(٢) ابن حنبل المسند : ٣٦٨/٤ / ٣٧ من حديث البراء.

و «على منى وانا منه» [1]، وكذلك قوله ﷺ «أنت منى بمنزله هارون من موسى إلاانه لا نبى بعدى» [2]، ثم حديث المؤأخاه بين رسول الله وبين على بن ابى طالب، وقول رسول الله كذلك «أنت أخى فى الدنيا والآخره» [3] وكذلك حديث عائشة المسمى بحديث الكساء عندما أدار الرسول ﷺ رداءه على علىٍّ وفاطمة والحسن والحسين ودعا لهم بأن يُذهب عنهم الرجز ويطهرهم تطهيراً [4]، وكذلك يذكر حديث الطير عن ابن مطهر الحلى وهم يقولون ان النبى ﷺ أتى بطائر فقال آتنى بأحب خلقك إليك وإلىّ ليأكلَ معى من هذا الطائر، فجاء على رضى الله عنه فدق الباب ودخل بعد ان رده أنس بن مالك ثلاث مرات وقال الرسول له يا أنس ما حملك على هذا؟ فقال رجوت ان يكون الدعاء لرجل من الأنصار فقال الرسول الكريم يا أنس أوفى الأنصار خيرٌ من على؟ أوفى الأنصار أفضل من علىٌّ [5]. ويتابع ابن مطهر الحلى قائلا إذا كان على أحب الخلق إلى الله وجب أن يكون هو الأمام. وكذلك فان حديث العلم الذى يقول الرسول ﷺ فيه «أنا مدينة العلم وعلى بابها فمن أراد العلم فليأت الباب» [6] يعد من أهم أدلة الشيعة على أحقية على بالأمامة. ويضاف إلى هذه الأدلة حديث الرسول ﷺ القائل فيه بأن «أقضاكم على» [7].

وأخيراً نجد أدلة كثيرة يسوقها الشيعة على أحقية على بالأمامة ومنها قوله ﷺ فى غزوة «خيبر» «لأدفعن الراية إلى رجل يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله [8].

وكذلك قول الشيعة بان عليا أتقى الصحابة وأزهدهم وكذلك قول الرسول الكريم «من أراد أن ينظر إلى آدم فى خلقه وإلى نوح فى حكمته وإلى إبراهيم فى

---

(1) البخارى فتح البارى لابن حجر : ٣٠٣/٥ حديث رقم ٢٦٩٦.

(2) البخارى م.س : نفس الموضع.

(3) تحفة الاحوذى : ٢٢٢/١٠ حديث ٣٨٠٤ وقد ذكره الترمذى

(4) سورة الاحزاب اية (٣٣) الحديث من احمد : المُسند : ٢٧:٢٥/٥ وكذلك راجع الترمذى ٣٧٥.

(5) راجع الامام الشوكانى فى كتاب الفوائد المجمعة فى الاحاديث الموضوعة ص ٣٨٢ ط بيروت.

(6) راجع ابن الجوزى : الموضوعات : ٣٥٣/١

(7) الترمذى : حديث رقم ٣٧٤٢.

(8) ابن حجر : فتح البارى. شرح صحيح البخارى : ٤٧٦/٧ حديث رقم ٤٢١٠

فى حلمه فلينظر إلى على بن أبى طالب [١]، وكذلك ما رواه الكُلينى من ان الارض كلها للإمام، وفى صيغة اخرى يذكر ان الدنيا كلها والأخره للأمام يضعها حيث يشاء ويدفعها إلى من يشاء» [٢].

ويذكر صاحب الكافى كذلك ان الله فرض طاعة عبده على العباد، ولهذا لم يخفى عنه خبر السماء صباحاً ومساءاً، وهذا يعنى أن أئمة الشيعة يتساوون مع الأنبياء والمرسلين ويوحى اليهم دون حجاب على حد قول إمامهم أبو عبد الله ونجد صوراً أخرى من هذه الأحاديث والأقوال الموضوعه التى تذهب إلى حد كبير فى اللغو ومساواة على وابنائه بالنبى من حيث أنهم يتصلون بالسماء ويتلقون الوحى مثلهم فى ذلك مثل النبى.

والأمر الذى لا شك فيه ان جمهره الأثناعشريه المعتدلين لا يقبلون أمثال هذه الأقوال التى تشيع فى كتابات المجلسى والمطهر الحلى والكلينى.



هذه هى أقوال الشيعة واسانيدهم فى اثبات أحقية على بالإمامة بعد وفاة الرسول الكريم، وقد أثبت علماء الحديث من أهل السنة عن طريقة الجرح والتعديل بعدم صحة معظم هذه الأحاديث، ومن هؤلاء الفقيه الحنبلى تقى الدين بن تيميه، والغريب فى الأمر أن الشيعة يحاولون أيضا اثبات الوصية والنص عن طريق اقوال أهل السنة، وكيف ان النبى هو الذى بعث عقيدة التشيع واوجدها ودعا إلى حب على والولاء له، وكان فى نظرهم اول من اطلق لفظ شيعة على اتباع على ومؤيديه ولولاه لم يكن للشيعة والتشيع أى وجود أو أثر كما يقول الشيعة على وجه العموم.

وهذه الأقوال كلها تنقصها الأسانيد الصحيحة.

---

(١) الشيخ المفيد «الأمالى» المجلس الثانى ص ١٦/١٥ طبعة النجف.

(٢) الكلينى : الكافى فى الأصول» ٤٠٩/١ . ط . إيران.

شروط الإمام وصفاته :

١ - الإمامة بالنص والتعيين مع ضرورة أن يكون الإمام من آل البيت.

كان أهل السنة يضعون شرطاً للإمام، وهو أن يكون من قريش، ويستندون فى هذا إلى حديث نبوى رواه البخارى، ولما رأت الشيعة منهم ذلك قالوا : «إن بيت النبى هو أفضل بيوت قريش ولولا هذا البيت لما علا شأنها. ويشير البخارى إلى اصطفاء الله لمحمد من بنى هاشم من قريش ومن كنانه ولد اسماعيل.

وعند الشيعة - كما ذكرنا - ينحصر الأئمة اثناعشر فى على وبنيه. وقد استدل أهل التشيع على ذلك بما رواه مسلم فى صحيحه من أن النبى قال: «إن هذا الأمر لا ينقضى حتى يمضى فيهم إثنا عشر خليفة كلهم من قريش» ويضيف العلامة الحلى حديثا نبويا مفسراً للحديث السابق حيث يقول النبى عن الحسين: «ابنى هذا إمام ابن إمام أخو إمام أبو أئمة تسعة، تاسعهم قائهم».

وإذن فلابد أن يكون الامام - حسب تصورهم - من آل البيت ومن نسل على من فاطمة بالنص والتعيين.

وهكذا أخرجت الشيعة الإثنا عشرية محمد بن الحنفية من سلسلة الامامة ذات الوراثة النبوية، لأن هذه السلسلة لا تستند إلى علىّ فحسب، بل إلى فاطمة بنت رسول الله ﷺ أيضا.

وقد أشرنا فيما سبق، إلى أن بعض الشيعة من الفرس قد أدخلوا مقولة النسب الروحى والتبنى الروحى إلى جوار السلسلة الدموية فى النسب لعلى وقد ظهر القول بهذا الاتجاه حينما التحم التشيع بالتصوف.

ويستدل الشيعة على أن الامامة تكون بالنص لا بالإنتخاب بأدلة كثيرة منها:

(١) أن الخليفة إنما يحكم باسم الله لا باسم الشعب، فيجب والحال على هذا النحو أن يختار من الله بلسان نبيه وليس من الشعب بطريق الإنتخاب، وهذا الرأى يتفق مع نظرية الدولة فى العصور القديمة والعصور الوسطى، وهى تشير إلى الحق الالهى للملوك فى حكم شعوبهم أى أنهم إنما يحكمون الناس بتفويض إلهى.

(ب) ويستند الشيعة أيضا إلى قول الله تعالى فى الآية رقم ٦٨ من سورة القصص: «وربك يخلق ما يشاء ويختار ما كان لهم الخيرة»، ويستدلون من هذه الاية على أن الله سبحانه قد حصر الاختيار به تعالى ونفاه عن جميع الناس.

(جـ) وهم يرون أيضاً أن الأكثرية غير معصومة من الخطأ فيجوز إذن أن تختار رجلا لا تتوافر فيه صفات الامام من العلم والخلق فتعم الفوضى والفساد، وهم يوردون آيات من القرآن وأحاديث نبوية يستندون إليها فى سقوط رأى الأكثرية.

وهذا يعنى إذن أن الامامة أو الخلافة لا ينبغى أن تكون من أهل البيت فحسب، بل يجب بالضرورة أن تكون أيضاً بالنص والتعيين الالهى أى بالوصية.

٢) العصمة :

يرى الشيعة بعامة، والامامية منهم بخاصة، أن مرتبة الامامة او الولاية لا يستحقها إلا من يعصمه الله من الخطأ والانفعالات النفسية المختلفة، وأن الامام فى نظرهم معصوم من الخطأ جملة وتفصيلا، ونحن نعرف أن العصمة لله وحده، وأن النبى ﷺ، وهو رأس الأسرة العلوية التى ينتسب إليها الشيعة غير معصوم من الخطأ فى شئون الدنيا وإنما تكون العصمة له فى شئون الدين أى فيما ينزل عليه من وحى بالاضافة إلى عصمته من الكبائر، وذلك تطبيقاً لما ورد فى الذكر الحكيم من أنه قد بعث رسولا بشراً أى أنه ليست له صفة الألوهية، وآيات القرآن دالة على ذلك منها ما ورد فى سورة «عبس» : «عبس وتولى أن جاءه الأعمى وما يدريك لعله يذكى..» وقصة هذه الآية معروفة فى كتب التفسير وكذلك قصة زينب بنت جحش، ومولى الرسول زيد، وقد وردت فيهما الآية القرآنية : «أفتخفى فى صدرك ما الله يعلمه» .

هذا نوع من التوجيه والعتاب للرسول الكريم، وكذلك أيضاً ما ورد فى القرآن فى سورة : القصص آية ٥٦، «إنك لا تهدى من أحببت ولكن الله يهدى من يشاء» .

وأيضاً ما كان يرد من أحداث يدلى فيها الرسول برأى وخاصة فى شئون الدنيا، وقد يصيب أو يخطىء وهو القائل (انتم أعلم بشئون دنياكم) .

وإذا ذهبنا إلى أبعد من هذا تاريخياً فإننا نجد قصة يوسف مع زوجة العزيز فى مصر وقول الآية : «ولقد همت به وهم بها لولا أن رأى برهان ربه» سورة يوسف آية ٢٤.

وهذا يعنى أن يوسف لم يكن معصوماً بالذات إذ أنه هم بامرأة العزيز، ولكن الله أراد له الطهارة كنبى فعصمه من الوقوع فى الخطأ، وهنا تأتى العصمة من الله وحده.

ومهما قيل فى بعض كتب التفسير من أن هذه السور والمواقف إنما حدثت لتكون كنماذج أو كصور يتأسى بها البشر فتكون من أساليب التربية القرآنية، إلا أنها أحداث وقعت وإذا أخذت بدلالاتها الواقعية البحتة فإنها تفهم على أنها من سلوك البشر العادى الذى لم تتح له فرصة التوجيه السماوى عن طريق الرسالات السماوية.

وعلى أية حال فإن الشيعة يتمسكون تمسكاً شديداً بمبدأ العصمة ويحشدون جملة من الأدلة للانتصار لهذه القضية التى هى لب الامامة وقوامها.

وتعنى العصمة فى كلام العرب المنع مصداقاً لقوله تعالى «فى سورة هود اية ٤٣»: «سآوى إلى جبل يعصمنى من الماء» أى يمنعنى، وكذلك قوله تعالى فى نفس السورة والآية : «لا عاصم اليوم من أمر الله إلا من رحم» أى لا شىء يمنع من العذاب إلا رحمة الله، وتعنى العصمة أيضاً الحفظ والامتناع عن فعل المعصية كما ورد فى سورة يوسف أن استعصم أى تأبّى على امرأة العزيز حين راودته عن نفسها.

فالعصمة إذن قوة تمنع صاحبها عن الوقوع فى المعصية والخطأ، بحيث لا يترك واجباً ولا يفعل محرماً مع قدرته على الترك والفعل، ويكون المعصوم قد بلغ من التقوى الحد الذى لا تتغلب معه عليه الشهوات والأهواء، وكذلك قد بلغ من العلم بالشريعة وأحكامها مرتبة لا يخطئ معها أبداً.

فالعصمة إذن عند الإمامية شرط فى الإمام، كما هى فى نظرهم شرط للنبى، لضروورة ثبوت براءتهم من العيوب والذنوب، وهم يذهبون إلى أبعد من هذا وهو

إثبات عصمة الأنبياء قبل النبوة، ويحشدون أدلة كثيرة على صحة دعواهم أوردها الرازى فى كتاب «عصمة الأنبياء»، كما أوردها المجلسى فى كتابه «بحار الأنوار». على أن الفكر الشيعى الحديث يحاول الاتفاق مع نظرة أهل السنة فى تجويز وقوع الخطأ والسهو غير المتعمد من الأنبياء، وذلك كما يرى العلامة الحلى، وقد سبق أن ذكرنا أن الزيدية من الشيعة ترفض القول بالعصمة للأئمة وللأنبياء فى غير التنزيل والكبائر بالنسبة للنبوة.

الأدلة على عصمة الامام :

يورد الشيعة نوعين من الأدلة، بعضها عقلى وبعضها الآخر نقلى.

أولا : الأدلة العقلية :

١) دليل التسلسل أو الدور:

وهذا الدليل يسوقه الامام الحلى فى كتاب «منهاج الكرامة فى الامامة» وعلى الرغم من أن الحلى قد رفض العصمة للأنبياء فيما ذكرنا ، إلا أنه يتمسك بها بالنسبة للأئمة، وربما كان هذا راجعاً إلى أن النبى إنما يطبق تعاليم الوحى المنزل من السماء وهو صادر عن الله المعصوم من الخطأ، أما الامام فهو المكلف بتفسير النصوص الدينية وتطبيق مفاهيمها على الأحداث الجارية فى الجماعة الاسلامية وليس له من دليل يرشده سوى عقله، ومن ثم كان من الضرورى أن يكون معصوماً من الخطأ أمام جملة الاحتمالات التى تنبثق من النص القرآنى ، فيأخذ بالأصوب منها ويعصم عن الزلل فيها.

ويرجع دليل التسلسل إلى دليل الواجب والممكن عند فلاسفة الاسلام، وكذلك دليل تسلسل العلل، فكل ممكن يحتاج فى وجوده أو عدمه إلى علة، فإذا كانت هذه العلة من جنس الممكنات لأحتاجت إلى علة أخرى، ولو كانت هذه الأخيرة ممكنه لأحتاجت إلى علة أخرى غيرها، لا يمكن الوقوف عند حد مادامت العلل من جنس معلولاتها الممكنة ، ومن ثم فإنه يجب الوقوف عند علة غير ممكنة أى واجبة، وإلا حدث الدور الذى لا ينتهى، وهذا أيضاً أشبه بدليل المحرك الأول عند أرسطو، فإذا طبقنا قضية الممكن والواجب على الخطأ عند البشر فإننا نرى أن

الخطأ ممكن، وإذا أردنا رفع الخطأ الممكن بعلة تنسخه، فيجب أن نرجع إلى علة أو أمر أو شخص مجرد من الخطأ وهو المعصوم» . ولا يمكن أن نفترض عدم عصمته حتى لا نقع في التسلسل أو الدور كما رأينا في مسألة تسلسل الممكنات إلى ما لا نهاية، ويقول الامام الحلي : « إننا إذا لم نسلم بعصمة الامام فإننا نحتاج إلى إمام آخر، ولو كان هذا الأخير غير معصوم فإننا نكون بحاجة إلى إمام ثالث فإن كان معصوماً فهو الامام، وإلا لزم التسلسل» .

وأما مسألة الدور فإن الامام إذا لم يكن معصوماً فإنه يلجأ إلى الرعية لترده إلى الصواب مع حاجتها إلى الإقتداء به والأخذ عنه، ولا يمكن الخروج من هذا الدور إلا بإفتراض عصمة الإمام .

(٢) دليل تجدد الأحوال :

يرى الشيعة أن الأحوال المتغيرة والمتجددة تحتاج إلى تجديد في الأحكام، أي أن تطبيق المفاهيم الدينية لابد من أن يتلاءم مع الظروف والأحوال التاريخية في كل عصر لاستحداث أمور لم تكن موجودة عند نزول الوحي ، فينبغي إذن أن يوجد إمام حافظ للشريعة ومعصوم من الخطأ حتى يستطيع القيام بهذا العمل، لاسيما وإن القرآن ينطوي على آيات متشابهة بعضها يدل على التنزيه ، وبعضها الآخر يدل على التشبيه، وكذلك تنص آيات على الجبر ، وآيات أخرى على الاختيار، وأيضاً يوجد تكرار في بعض الألفاظ أو في بعض المواقع، مع كثرة القراءات والأختلاف على أمور منها، وإعتبار البسملة أو « أعوذ بالله من الشيطان الرجيم» من آيات القرآن أم لا ، وكذلك حيرة المفسرين في الوصول إلى المعنى الصحيح للحروف التي تستهل بها السور، وأخيراً فإن إختلاف المفسرين في فهم الآيات القرآنية ووجود تعارض بينهم، وتمسك السابق بأحقيته على اللاحق، كل هذا يفيد أن تفسيراتهم، لم يأخذوها عن رسول أو إمام معصوم، ومن ثم فإنه لابد من إمام معصوم يعرفنا بالقرآن الذي أنزله الله على رسوله، كما يشير الرازي في « نهاية العقول» .

(٣) العصمة والامامة :

إن معنى العصمة متضمن فى مفهوم الإمامة إذ لو انتفت العصمة عن الإمام لأفضى ذلك إلى نتائج باطلة. ويقول الرازى فى (الأربعين فى أصول الدين) إن الامام هو الذى يقتدى به الناس فلو جاز عليه الذنب وأقدم عليه، فإما أن يقتدى به الناس أو لا يقتدون ، فإن فعلوا يكون الله قد أمر بالذنب وهذا محال ، وإن لم يفعلوا الذنب أى أن لم يقتدوا به فيكون خرج عن كونه إماماً لافتقاده مقوم وجوده وماهية قيامه، أى القيادة والامامة للناس، ولا يمكن على هذا النحو رفع هذا التناقض بين وجوب كونه مؤتماً به وبين عدم وجوب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر لديه ـ إلا بتصور العصمة متضمنه فى مفهوم الامام ولازمة لوجوده .

(٤) لاعصمة للأمة :

يرفض الشيعة القول بعصمة الأمة ، ومن ثم فإنهم يرفضون مبدأ الاجماع. مع أن جمهور المسلمين متفقون على أن من خالف الاجماع ضل، إستناداً إلى قول الرسول الكريم « أمتى لاتجتمع على ضلالة» وقد أصبح الاجماع عند أهل السنة أصلا من أصول الأحكام الشرعية الأربعة : الكتاب والسنة والاجماع والقياس ، ويستدل الشيعة على رفضهم للاجماع بقولهم: إن الشريعة الثابتة بالتواتر عن رسول الله قد أوجبها على جميع المكلفين إلى يوم القيامة ، فيلزم إذن وصولها إليهم جميعاً وإلا كان ذلك تكليف مالا يطاق، فلابد إذن من حافظ يحفظها وناقل ينقلها ويتعين أن يكون معصوماً، فإذا لم يكن كذلك تسرب الشك إلى حفظه ولم يكن نقله مفيداً للعلم .

وأما القول بعصمة الأمة أو حجية الإجماع فغير ثابت بالعقل، ولا سبيل إلى معرفة حجية عصمة مجموع الأمة إلا بالنقل والأدلة السمعية، وهذه قد يتطرق إليها النسخ والتخصيص، ومن ثم فقد ثبت لدى الشيعة أن المتكفل بنقل الشريعة وحفظها من التغيير والتبديل أشخاص معينون من قبل الله موصوفون بوجوب العصمه ، وهم ينتقدون أيضاً حفظ الشريعة عن طريق نقل أهل التواتر، فنقلهم قد يدل على أن ما نقلوه صحيح ولكن لا يدل على أن الذى لم ينقلوه لم يوجد . ويحشد الشيعة أدلة كثيرة للإستدلال على وجوب العصمة للإمام ونفى حجية

الإجماع للأمة، ويرون فى النهاية أنه إذا كانت تولية المناصب التى هى أقل من الإمامة مثل القضاء والامارة لا تعطى إلالمن لديهم القدرة على ذلك، فكيف يمكن أن يمارس الناس جميعاً وهم ما نطلق عليهم لفظ الأمة أن يمارسوا مهام الامامة، حتى ولو كان أهل الحل والعقد منهم، فالامامة هى المتصرفة فوق هؤلاء جميعاً والامام صاحب السيادة المطلقة والسلطة التامة، لايصلح أحد من الناس أو مجموعهم لتعيينه أو القيام بدوره، ومن ثم فيجب أن يكون التعيين بالنص من الله لإمام معصوم من الخطأ .

ثانياً : الأدلة النقلية :

ولا يكتفى الشيعة الامامية بأدلتهم العقلية على وجوب العصمة، بل هم يحاولون إستخراج أدلة نقلية من القرآن والسنة لتأييد دعواهم فى وجوب العصمة للأئمة . وقد جاءت تخريجاتهم فى صورة من التعسف الواضح، والتأويل الذى لا يتفق مع سياق الآيات ، فإذا أمرنا الله باطاعته وإطاعة الرسول وأولى الأمر، ذهبوا إلى أن اولى الأمر هؤلاء تجب طاعتهم ولا يتسنى ذلك إلا بعصمتهم وهم الأئمة، وكذلك فإن ما ورد فى سورة الفاتحة من قول الله تعالى « أهدنا الصراط المستقيم صراط الذين انعمت عليهم غير المغضوب عليهم» فهم يرون ان الذين انعم عليهم هم الأئمة وان النعمة هى العصمة .

وكذلك قوله تعالى فى سورة البقرة: آية ١٨٧ م « كذلك يبين الله آياته للناس لعلهم يتقون» فإن تحصيل التقوى فى نظرهم لابد فيه من اليقين وعدم الشك، ولايتم هذا إلا بوساطة إمام معصوم. وكذلك يفسرون قوله تعالى: « وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيداً» البقرة ١٤٣ ، بأن الشهداء هم الأئمة المعصومون المنزهون عن الخطأ والحاصلون على مطلق العدالة. وأخيراً فأنهم يفسرون قول الله تعالى رداً على إبراهيم حينما توجه اليه سبحانه طالباً أن تكون الإمامة فى ذريته، يقول الله سورة البقرة آيه ١٢٤م : « لا ينال عهدى الظالمين» وهؤلاء هم المذنبون الظالمون لأنفسهم حسب قول الله تعالى: سورة فاطر آيه ٣٢ : « فمنهم ظالم لنفسه» وقد فسر الشيعة هذه الآية بأن المذنب لا يمكن أن يكون إماماً، ومن ثم فإن الامام فى نظرهم لابد أن يكون معصوماً .

ولسنا نرى صحة هذا التخريج، لأن القول بأن المذنب لا يكون إماما لا يقتضى بالضرورة أن تكون العصمة من لوازم الأئمة، وذلك أن المرء قد يمنع بطبعه وبإرادته عن ارتكاب المعاصى دون أن يترتب على هذا الالتزام بما تقوله الشيعة من أن الله عصمه من الخطأ .

وعلى أية حال فإن أدلة الشيعة سواء كانت عقلية أم نقلية لا تصل إلى مرتبة اليقين الذى يقنع العقل بعصمة الإمام، ولكنها إجتهادات نبعت من الظروف المحيطة بهم، رغم نفيهم لهذا التفسير .

والحقيقة أن الأقليات المضطهده دينياً تشعر بأنه ليس لها الخيرة فى معارضة قياداتها .فهم يلتزمون بالطاعة التامة لهم، لأنهم يحسون بأن عليهم أن يتفرغوا لموجهة تحديات الأعداء والصراع معهم، ويصبح إذن التشكيك فى قياداتهم أمراً بالغ الخطورة على بقائهم كطائفة واستمرارهم عبر التاريخ.

٣ - العلم :-

على الرغم من أن بعض مفسرى الشيعة قد فسروا علم الأئمة بأنه علم إلهامى، وأنهم مؤتمنون على الأسرار الإلهية ولديهم العلم بالكتاب وأسراره، إذ الإمام هو القيم على الكتاب، إلا أن بعض مفكرى الشيعة المعاصرين فى لبنان والعراق يلتزمون جانب الاعتدال والحكمة فى مسألة علم الأمام، فهم يرون أن الأمام يفضل جميع رعيته فى العلم ـ كما نفهم مضمونة كبشر ـ ولكن فى أسمى درجات البشرية، ومن ثم فهو غير حاصل على علم إلهى يختلف نوعا أو جنسا عن علوم البشر، وكذلك فإن الميراث النبوى ليس سوى التلقى عن رسول الله فى شئون الدين ومناهجه.

والإمام حاصل على أسمى صفات الكمال والفهم والرأى والحزم والكرم والشجاعة وحسن الخلق والعفه والزهد والعدل والتقوى والسياسة الشرعية ونحوها، وهو أكثر خلق الله طاعة لله وأكثرهم علماً ، نسلاً بالبر والخير.

ولم يضع الشيعه هذه الشروط للإمام ـ دما يذكرون ـ كأثر من آثار التشرى والاضطهاد الذى حل بهم، ولكنهم يستندون إلى قول الله تعالى :« أفَمَن يهدى

إلى الحق أحق أن يتبع أمّن لا يهدى إلا أن يهدى فمالكم كيف تحكمُون» سورة يونس م آية ٣٥ .

وجاء فى الحديث : «أنا مدينة العلم وعلى بابها» وروى المحب الطبرى فى كتاب« الذخائر» ص ١٧ ، أن النبى قال : (النجوم أمان لأهل السماء، وأهل بيتى أمان لأمتى ... نحن أهل بيت لا يقاس بنا أحد ».

وخلاصة القول أن الشيعة المحدثين ينكرون على الإمام معرفة الغيب والقول بأنه مزود بعلم إلهى لتفسير الكتاب وأن النصوص المقدسة هى رموز لمعان لا يملك تأويلها إلا الأئمة، وهم ـ أى المحدثون ـ يقررون أن جميع علوم الإمام مستمدة من الكتاب والسنة فحسب :

٤ - الإمامة والولاية (النزعة الباطنية) :-

لقد تبين لنا كيف ان التشيع يستهدف الكشف عن باطن الاسلام، أى عن معدنه الحقيقى كما يقول الثقاه من مؤرخى التشيع ومفسريه، وهم يستندون فى ذلك إلى آيات من القرآن وأحاديث نبوية منها آية الأمانة رقم ٧١ فى سورة الأحزاب وقول الله عز وجل فى سورة النساء آية ٥٨م « إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها» ويذهب هؤلاء إلى أن مضمون هذه الآيات إنما يشير إلى الأسرار الألهية وإلى باطن النبوة الذى يبلغه الأئمة المعصومون إلى أشياعهم، وكذلك يرى هؤلاء المؤرخون أن هذه الآيات تشير أيضا إلى الولاية التى تجد معينها فى الإمام، ويروون عن جعفر الصادق أنه قال كذلك. وإذا ألقيت الأمانة إلى من هو ليس أهلا لها ـ على حد قولهم ـ فيكون فى ذلك خيانة لمبدأ التقية والكتمان، وقد قال جعفر الصادق : إن التقية دينى ودين آبائى ، فمن لاتقية له لا دين له » وتعنى التقيه الإحتراز من إفشاء الأسرار الألهية، ولم تكن معروفة بهذا المعنى قبل جعفر الصادق .

وأما اذا تجاهلت الجماعة مبدأ التقية، فإنها لا تلبث أن ترجع إلى النص الظاهر، وهذا بدوره لن يوصل إلى الحقائق والأسرار الالهية، والشيعة مثلهم مثل الصوفية، لا يقفون عند العبارات الظاهرة كما وردت فى الفقه، والشريعة اذا تجردت من

الحقيقة ومن الباطن أصبحت مظلمة وعبودية. ،وقد ذكروا أن الإمام على بن أبى طالب قسم الناس الى ثلاث فئات :

١ – علماء ربانيون : وتنحصر هذه الفئة فى أشخاص النبوة والأئمة .

٢ – التابعون فريق النجاة، وهم الشيعة الذين تنشرح صدورهم لدى سماعهم تعاليم الأئمة فيتناقلونها من جيل إلى جيل .

٣– والصامون آذانهم عن هذه التعاليم .

ولما كان الباطن يربط الشريعة بالحقيقة، لهذا فإن النزعة الباطنية تنطوى على الربط بين النبوة والإمامة (الولاية)، ويعتبر النبى على هذا النحو وسيطا بين الله والبشر، وكذلك الأئمة، وهذا الوسيط هو الحجة، وحضور الحجة ضرورى ظاهراً أو مستوراً. فالنبى حجة والامام حجة، وهكذا لا تنفصل النبوة عن الامامة أو الولاية.

ويمثل الإمام آدم الحقيقى، وهو الانسان الروحى الذى وجد قبل أن ينشأ الزمان فى عالم الابداع السماوى، ويمثل أيضاً الحقيقة المحمدية الباقية والكلمة المحمدية. أما النبى محمد فى صورته البشرية فإنه يعتبر المظهر الأرضى لهذا الانسان السماوى، ويستند الشيعة إلى قول رسول الله (صلعم) : (كنت نبياً وآدم بين الطين والتراب) وهذه إشارة إلى النور المحمدى والنبوة المطلقة أو الولاية المطلقة، وقد تجلى البعد الظاهرى للحقيقة فى النبى محمد وكذلك تجلى البعد الباطنى لها فى الإمام على . وليست القرابه الدموية وحدها هى التى تربط بين النبى وعلى أو بين شخص النبى وشخص الامام، بل هناك إيضاً قرابة روحية بينهما ترجع إلى سبق وجودهما معا فى الأزل كنور فى عالم ما قبل الخلق، ويذكر الشيعة حديثاً للرسول يقول فيه:« أنا وعلى من نور واحد» .

ويرتب الشيعة للنبوة مساراً وللولاية مساراً آخر، وبينما نجد الولاية متحدة مع النبوة عند الإمامية، نجدها متقدمة عليها عند الاسماعيلية، ولكن تبقى الولاية مركزاً وباطنا للنبوة، والنبوة باطن الرسالة، والرسالة مظهر النبوة، كما يقول «حيدر آمدى» .

الرسول ينزل عليه جبريل بالوحى فيسمعه أو يـراه فى الحلـم أو فى اليقظـة ، أما الامام فإنه يسمع صوت الملاك ولا يراه حلماً أو يقظه، والامام يشكل باطن الانسان الملكوتى السماوى الذى هو روح النبى الحقيقة، مجلى الحقيقة المحمدية وهى محل الظهور الالهى. وإذا كانت المعرفة النبوية التشريعية تنتهى بمحمد الرسول فإن المعرفة الإلهامية لازالت مستمرة، وتستمر هذه المعرفة عن طريق الولاية الظاهرة والمستمرة إلى يوم الحشر ، وأصحاب هذه الولاية هم الذين ينيرون الكتاب ويظهرونه، فمحمد إذن بصفته رسولا هو مظهر النبوة المطلقة وهو خاتم النبيين ، أما الإمام على وصيه فهو مظهر الولاية المطلقة وخاتمها، ويأتى الامام الثانى عشر المستور، أو الغائب، كخاتم لولاية الخاصة، وهذه الولاية الخاصة والمقيدة الأخيرة إنما تبدأ بمعنى الولاية فى شخص النبى أى هى الولاية المحمدية.

أما الولاية المطلقة فإنها تبدأ فى الظهور من «شيث بن آدم».

ومن ثم فإن مفكرى الشيعة يتمسكون بازدواج الولاية والنبوة فى شخص خاتم الأنبياء، ويجعلون الولاية المطلقة لعلى، والولى أو الإمام عندهم هو بالنسبة للجماعة كالقلب بالنسبة للجسد، ولابد عندهم من إمام يخلف النبى الناطق، وهذا الإمام كما ذكرنا هو قيم الكتاب، إذ القرآن ينطوى على معان مستورة لا يستطيع تأويلها سوى شخص يمتلك الميراث الروحى عن النبى وهو الإمام . وللأئمة سلطة روحية وهم مظاهر إلهية وبذلك أصبحوا أسماء إلهية. يشير صاحب « بصائر الدرجات» محمد بن حسن الصفار فى الجزء الثانى من هذا الكتاب ص ٨٠ إلى حديث لجعفر الصادق يقول فيه « خلقنا الله من نور عظمته» وأرواح شيعتنا خلقوا من فاضل طينتنا».

أما « الكلينى» صاحب (أصول الكافى) فإنه يجمل صفات الأئمة المعصومين فيما يلى:

هم الذين ينيرون قلوب المؤمنين، وهم ركائز الأرض والعلامات التى يشير إليها الله فى كتابه، والذين أعطاهم الحكمة الطبيعية، خلفاء الله على الأرض، والعتبة التى يدخل إليه منها، يقول الامام على :« أنا عين الله، أنا جنب الله ، أنا باب الله» : (الحديث الثامن) ، (وأوصياء الرسول) والقرآن نفسه يشير إليهم كوجوه

ظهور (وهم ليسوا بالمستورين فحسب بل هم المعنى الباطن نفسه) إنهم منجم المعرفة وشجرة النبوة، ومزار الملائكة، وورثة المعرفة يرث بعضهم بعضاً. فيهم أم الكتاب أو الكتب المنزلة ويعرفون إسم الله الأعظم ، مثلهم مثل تابوت العهد عند اليهود، وإلى نزولهم على الأرض يشير نزول الملائكة والروح فى ليلة القدر، « تنزل الملائكة والروح فيها»، وهم يعرفون كل المعارف التى بلغها الملائكة للأنبياء والمرسلين، ومعرفتهم تشمل كل الأزمان، إنهم المحدثون الذين تحدث الملائكة إليهم لأنهم نور قلوب المؤمنين، والكلمة الشهيرة التى تقول « من عرف نفسه فقد عرف ربه» تعنى أنه يعرف إمامة أى وجه الله بالنسبة له.

وبالعكس فإن من يموت دون أن يعرف إمامه يموت موته جاهلية أى بدون أن يعرف نفسه، هم مفتاح الحروف القرآنية أى الحروف السرية المكنونة فى مطلع السور وأحياناً كأسماء لها، وكلهم حقيقة واحدة فما يقال عن إمام منهم يصدق على كل من الاثنى عشر الباقين.

وإذا كانت هذه الآراء حول النبوة والامامة يسوقها قدماء الشيعة وينقلها عنهم المستشرقون، بل ويبالغون فى تفسيرها، ومنهم المستشرق (هنرى كوربان) فى كتابه « تاريخ الفلسفة الاسلامية» فإننا نجد كبار مفكرى الشيعة المعاصرين ينتقدون هذه الآراء كما سبق أن ذكرنا، ويحددون دور الامام بفهمه للقرآن والسنة فهماً نموذجياً بما لديه من ميراث نبوى يجعل كلماته حججاً ونصوصاً ،فالامام كما يقول (موسى الصدر) فى مقدمة كتاب كوربان: هو الذى يبين الأحكام من جهة ويفسر القرآن من جهة أخرى، وهو أيضاً يوسع دائرة السنة بما يضيفه من سيرته الخاصة ، وهكذا نشم من دفاع موسى الصدر أن للإمام المعصوم مركزاً خاصاً وولايته متممة للرسالة وله سلطة إلهية لتنفيذ الشريعة، ولتطبيق الاسلام ومبادئه على المجتمع ، وهى سلطة لا تمنح إلا لمن تحول إلى فكرة الاسلام وذابت وذاته فى كيانها حتى عد إستمراراً لها، وليست الولاية فى نظره باطن النبوة، كما يقول كوربان، ولكنها من أسس الدين بل من أهم أركانه، بل هى قاعدة أساسية لجميع أحكام الاسلام ، ويقول الشيعة: (بنى الاسلام على خمس، الصلاة والزكاة والصوم والحج والولاية ، وما نودى بشىء مثل ما نودى ـ بالولاية). ويقبل الإمام

الصدر فكرة اجتماع النبوة مع الولاية، وأن النبى لم يمارس مقام الولاية إلا عندما هاجر إلى المدنية، ولما كانت الولاية سلطة إلهية فهى فى حاجة إلى النص، ويرى أيضاً أن الولاية ليس من وظائفها تفسير رمزية الآيات أو سلطة إدارة باطن الشريعة.

ومع هذا فهو يعترف بأن كتب الأحاديث عند الشيعة مثل (أصول الكافى)، و (ابن بابوية) وكذلك كتب «المجلسى» و «الملاصدرا» وغيرهم مشحونة بأراء باطنة، وهذه هى فى الواقع الأصول التاريخية التى يستند إليها الشيعة إليها فى فهم عقائدهم .

وكيف يمكن أن نتفق مع آرائهم إذا كانوا يرون أن الولاية أو الإمامة من أركان الدين وأنه من لا إمام له بالصفات التى ذكروها، فلا دين له، وأن الامام ينطبق بميراث نبوى وإن الله قد أوصى بالأئمة، فهم إذن يصدرون عن سبب إلهى. ولهذا فإن أحكامهم صادقة ويقينية، وهم الذين يسدون الثغرة أمام الظروف الجديدة، ولذلك رفض الشيعة القياس والمصالح المرسلة، رفضوا اجتهاد العلماء، وكذلك ما نص عليه القرآن من شورى واجبة فى شئون المرسلين، وتقول الآية (وأمرهم شورى بينهم) ويقول الله للرسول الكريم (وشاورهم فى الأمر) ، وهكذا فإن الشيعة يريدون للعقل الاسلامى أن يجمد فى مواجهة نصوص القرآن وأحاديث الرسول وأن يوقف التفسير على الأئمة وحدهم، وفى هذا إلغاء تام لكل ما جادت به قرائح المسلمين من آثار جليلة فى مجال تفسير القرآن وفهم الأحاديث النبوة .

أما قول الإمام موسى الصدر عن التشيع بأنه ليس مذهباً خامساً فى مقابل المذاهب الأربعة السنية، إستناداً إلى أن الفقه عند الشيعة يعتبر فقهاً إسلامياً جديداً يعتمد على الكتاب والسنة والأحاديث المرويه عن الأئمة والتى تمثل فهماً أعمق للكتاب وأوسع للسنة، فهذا يعنى أنه يجعل أحاديث الأئمة كإضافة للأحاديث النبوية أو كأستمرار لها بعد الاستغناء عن القياس والمصالح المرسلة، وهذا الموقف لا يتيح فرصة اللقاء بين مذهب السنة ومذهب الشيعة عند القائلين بالتقريب بين هذين الموقفين،

٥ – الغيبة والرجعة والتقية والبداء والجفر :

يؤمن الشيعة بغيبة الإمام وهو الامام الثانى عشر (محمد بن الحسن العسكرى) وقد ابتدأت غيبتة الصغرى عام ٢٦٠هـ ، واستمرت سبعين سنة كان له فيها سفراء أربعة اتصل بهم وهو مستور وآخرهم (على الصيمرى) ، وتبدأ من تاريخه الغيبة الكبرى التى تستمر إلى آخر الزمان ، ومن هذه الغيبة تتولد فكرة الرجعة حيث يعود الامام الثانى عشر فى صورة المهدى المنتظر ويسمى قائم القيامة وصاحب الزمان، وهو لا يرى ولكنه حاضر فى قلوب المؤمنين برجعته .

ويرى الامام موسى الصدر أن فكرة الرجعة هذه هى بعينها فكرة ظهور المصلح الكامل الذى يبشر بالنظام الأكمل وباقامة مجتمع أفضل ويتعلق الناس به عندما يشتد بهم الظلم والجور ويشيع الفساد ، ويكون له دور وهو غائب وهو صيانه الأحكام ومنع إنعقاد الاجماع فى هذه الأحكام على خلاف الحقيقة وهو بمخالفته لسائر الفتاوى يمنع انحراف الفكر الشيعى ، وهذه المخالفة غير مشروطة بمعرفته وشهرة اسمه، ويبحث الشيعة هذا الموضوع فى باب (حجية الإجماع فى زمن الغيبة) وعلى هذا فإن مهمة الامام الغائب أو المستور هى تنفيذ الأحكام الإسلامية على يد الذى استخلفه الله فى الأرض .

أما التقية فهى ــ كما ذكرنا ــ الاحتراز عن كشف أسرار التأويل ، ويشير الشيعة إلى أن معنى التقية كان موجوداً منذ عهد الرسول، ويذهبون إلى أن مضمون التقية العام هو كتمان الأمور عند خوف الضرر.

أما الجفر فقد قيل عنه إنه كتاب سطر على جلد شاة يستنبط منه الشيعة وأئمتهم حوادث الغيب وما يقع للناس فى المستقبل، وقيل إنه ينطوى على بيان الحلال والحرام، ويقول الجرجانى فى كتاب « المواقف» ج٦ ص٢٢ : «الجفر والجماعة كتابان لعلى، رضى الله عنه، قد ذكر فيهما على طريقة علم الحروف الحوادث إلى انقراض العالم، وكان الأئمة والمعروف من أولادهم يعرفونهما ويحكمون بهما ».

ويقول « الإيجى » فى « المواقف»: أن أهل البيت عندهم علم الجفر وأنهم يتوارثونه إماماً عن إمام إلى جدهم الرسول الأعظم» .

ولكن بعض مفكرى الشيعة المعاصرين يرفضون التسليم بأن كتاب الجفر وما يرتبط به من علم يمكن أن يكشف للأئمة عن الغيب أو المستقبل ، فذلك من علم الله. ويذهبون إلى أن مسألة الجفر ليست من أصول الدين ولا المذهب عند الإمامية، وإنما أمر نقلى.

ومهما يكن من دعوى هؤلاء المفكرين إلا أن عامة الشيعة يعتقدون فى صحة علم الجفر، وقد شاهدت بنفسى فى العراق وفى النجف وكربلاء بالذات نسخاً من هذا الكتاب وهو يضم وريقات محددة العدد ينطوى على عبارات مجهلة تتخذ صيغاً فضفاضة تصلح للتطبيق على نظائر وإحتمالات كثيرة فى المستقبل. ومن هذا إقتنع الشيعة بأنه يكشف عن حوادث المستقبل ويتنبأ بها، ولا يستطيع تفسير نصوصه سوى الآئمة أصحاب العلم الذوقى .

أما مصحف فاطمة فان الشيعة يقولون إنه كان من إملاء رسول الله على «على» ويقول الإمام الصادق: « عندنا مصحف فاطمة أما والله ما فيه حرف من القرآن ولكنه من إملاء رسول الله وخط على» . وهذا يعنى أن مصحف فاطمة ليس نسخة من القرآن بل هو كتاب مستقل. وعلى هذا فإن أقوال المهاجمين لهذا المصحف بحجة أنه قرآن فيه زيادات على القرآن المعروف لدينا تسقط وتتهاوى أمام تفسير مفكرى الشيعة لحقيقة هذا المصحف الذى نسب إلى فاطمة. وكان من الضرورى أن يحترز الشيعة عن أطلاق لفظ مصحف على هذا الكتاب فيقولون صحيفة فاطمة أو كتاب فاطمة منعاً لإشاعة البلبلة فى نفوس المسلمين.

أما البداء فانه كما يقول « الشهرستانى» ص ١٣٢ أن الشيعة يجوزون البداء على الله، وأن للبداء معان ثلاث، البداء فى العلم، وهو أن يظهر الله خلاف ما علم، والبداء فى الإدارة، وهو أن يظهر الله صواب على خلاف ما أراد وحكم، أما البداء فى الأمر، فهو أن يأمر الله بشئ ثم يأمر بشئ آخر بعده بخلاف ذلك، ويستطرد الشهر ستانى فيذكر أن « المختار» وهو من الفرقة« الكيسانية» من غلاة الشيعة اختار القول بالبداء لأنه كان يدعى علم ما يحدث من الأحوال: إما بوحى

يوحى إليه ، وإما برسالة من قبل الإمام، فكان يعد أصحابه بحدوث شئ فإذا حدث هذا جعله دليلا على صدق دعواه، وإن لم يوافق قال قد بدا لربكم أن يغير الأمر السابق.

ويضيف الشهرستانى إلى قوله هذا أن « المختار» كان لا يفرق بين النسخ والبداء، قال : إذا جاز النسخ فى الأحكام، جاز البداء فى الأخبار.

أما «**النسخ**» فإنه جائز فى الشريعة الإسلامية، فقد يشرع الله حكما كالوجوب أو التحريم ويبلغه لنبيه فيعمل به المسلمون ثم يرفعه الله وينسخه ويحل مكانه حكماً آخر لإنتهاء الأسباب الموجبة لبقاء الحكم الأول واستمراره. فقد كانت الصلاة فى بادئ الأمر ناحية بيت المقدس، ثم تحولت إلى جهة البيت الحرام. وهذا معناه أن الله نسخ الآية الأولى وأحل محلها الآية الثانية، ولكن المسلمين اتفقوا على عدم جواز النسخ فى الطبيعيات لأنه يستلزم الجهل وتحدد العلم لله وحدوثه بعد نفيه عنه.

ولهذا فإن الشيعة الإمامية رفضوا قبول النسخ والبداء بهذا المعنى، والبداء الذى يقبلونه هو أن يزيد الله فى الأوراق والأعمار أو ينقص منهما بسبب أعمال العبد. وقال النبى: (لا يرد القضاء إلا الدعاء، ولا يزيد فى العمر إلا البر) ولذلك فهم يرفضون القول بالبداء الذى يستدعى الجهل وتحدد العلم ، وذلك منفى عن الله سبحانه بحكم العقل والشرع. وقد قالت المعتزله باللطف الإلهى وهو يقترب فى المعنى من القول بالبداء المحدود عند الشيعة الامامية، والعبد يدعو الله قائلا « إنا لا نسألك رد القضاء، بل نسألك اللطف فيه». وكذلك قول العبد:« والطف بنا فيما جرت به المقادير».

وللشيعة على وجه العموم آراء حول (الوقف) أو التوقف و(السوق) و(الرفض) و (الخروج) و(التبرى) و(التولى) .

أما «**الوقف**» فهو وقوف بعض فرق الشيعة عند إمام معين دون التسليم بالامامة لأولاده،وأما « التسوق» فهو عكس الوقف إذا هو القول باستمرار الامامة فى أولاد الامام ، أى سوقها إليها. وأما (الرفض) فإنه يعنى رفض إمامة الخلفاء الراشدين

الثلاثة، ويقال لهؤلاء الذين رفضوا أنهم « الرافضة» وهؤلاء الخلفاء هم أبو بكر وعمر وعثمان .

والخروج يعنى ظهور الامام وبروزه وإعلان أحقيته فى الامامة، وقد خرج على وحارب، وخرج الحسين وحارب وقتل،. وقد ارتبط معنى الخروج بالجهاد والحرب لاثبات الحق. وقد كره جعفر الصادق وأبناؤه الخروج بهذا المعنى، وتمسكت به الإسماعيلية وفرقها ، وقالت الزيدية بجواز خروج إمامين فى وقت واحد، أما التبرى فهو يتفق مع معنى الرفض إذ أن الشيعة يتبرأون من كل من يقبل خلافة الخلفاء الثلاثة أو من لا يسلم بعقيدتهم فى إمامة أهل البيت.

وأما التولى فإنه يعنى التسليم بولاية على وأنها بالوصية من الله، وأنها ترجع إلى معين الولاية المرتبطة بالنبوة فى شخص النبى محمد، أى إلى النور المحمدى أو الكلمة المحمدية الأزلية.



«الائـمة الاثنـا عشـر»

تلتزم الاثنا عشرية بإمامة إثنى عشر إماما من نسل فاطمة بنت رسول الله وعلى بن أبى طالب ابن عم الرسول، وهؤلاء الآئمة يتسلسلون حسب ظهورهم التاريخى على النحو التالى: ـ

١) **الإمـام الأول: على بن أبى طالب**، أمير المؤمنين، ولد بمكة فى البيت الحرام يوم الجمعة ١٣ رجب بعد عام الفيل بثلاثين سنة، ولم يولد قط فى بيت الله مولود سواه، لا قبله ولا بعده. وكانت وفاته فى ليله الجمعة ٢٠ رمضان سنة ٤٠ هجرية/ ٦٦١ ميلادية، قتلا بسيف عبد الرحمن بن ملجم، وكان سنة حين مقتله ٦٣ عاماً .

٢) **الإمام الثانى: وهو الحسن المجتبى**، ابن على بن أبى طالب، وقـد بويع بالخلافة سنة ٤١ هجرية. ولد بالمدينة ليلة النصف من شهر رمضان سنة ثلاث

للهجرة، وتوفى سنة ٥٠ هجرية، أى ٦٧٠ ميلادية عن ٤٧ عاماً ، ويقال أن معاوية دس له السم على يد زوجته .

٣) **الإمام الثالث:** الحسين بن على بن أبى طالب، ولد فى النصف من شعبان سنة ٨ هجرياً ، وقتل فى كربلاء فى العاشر من المحرم سنة ٦١ هجرية / ٦٨٠ ميلادية، وكان عمره ٥٦ سنة وأشهر .

٤) **الإمام الرابع: على زين العابدين**، ولد بالمدينة فى شهر شعبان سنة ٣٨ هجرية، وتوفى بالمدينة المنورة سنة ٩٥هجرية/ ٨١٤ ميلادية عن ٥٧ عاماً .

٥) **الإمام الخامس : محمد الباقر** ، ولد بالمدينة سنة ٥٧ هجرية وتوفى سنة ١١٤ هجرية/ ٧٣٢ ميلادية .

٦) **الإمام السادس: جعفر الصادق** : ولد بالمدينة سنة ٨٠ هجرية وتوفى سنة ١٤٨ هجرية/ ٧٦٥ ميلادية.

٧) **الامام السابع: موسى الكاظم:** ولد بالأبواء بين مكة والمدينة فى أبواء فى شهر صفر عام ١٢٨ هجرية، وإستشهد بالسم فى بغداد فى سجن هارون الرشيد عام ١٣٨ هجرية٧٩٩/ ميلادية.

٨) **الامام الثامن:** على الرضا، ولد بالمدينة سنة ١٥٣ هجرية، وتوفى سنة ٢٠٢ هجرية/ ٨١٢ ميلادية، ودفن بطوسى من أرض خرسان.

٩) **الامام التاسع:** محمد الجواد التقى : ولد بالمدينة سنة ٢٢٠هجرية / ٨٣٥ميلادية. وكان عمره عند وفاته ٢٥ عاما، ويقال أن المأمون مال إليه وشنف به ولكن المعتصم دس له السم وقتله .

١٠) **الإمام العاشر:** على الهادى: ولد بقرية فى ضواحى المدينة عام ٢١٤ هجرية، وتوفى فى سامراء سنة ٢٥٤ هجرية / ٨٦٨ ميلادية.

١١) **الإمام الحادى عشر: حسن العسكرى:** ولد بالمدينة سنة ٢٣١ هجرية وتوفى ودفن بسامراء مع أبيه عام ٢٦٠/ هجرية/ ٨٧٤ ميلادية. ولقب بالعسكرى لأنه كان يسكن بسامراء بمحلة تعرف بالعسكر.

١٢) الإمام الثانى عشر : وهو الامام الحجة محمد بن الحسن: ولد فى منتصف شعبان سنة ٢٥٥ هجرية فى سامراء أيام الخليفة المعتمد، وكان عمره عند وفاة أبيه الحسن العسكرى خمس سنين. ويقال أنه إختفى يوم وفاة أبيه . وتقول الشيعة أن الله قد أتاه فى هذا العمر القصير الحكمة وفصل الخطاب وجعله آيه للعالمين، كما جعل يحيى إماماً فى حال طفولته وعيسى نبياً وهو فى المهد .

السفراء الاربعة :

تبين لنا كيف أن الإمام الثانى عشر سمى بالأمام الغائب صاحب الزمان والامام المستور، وكيف أن له غيبتين صغرى وكبرى، ففى الغيبة الصغرى كان يحتجب عن الناس ويكون إتصاله بشيعته عن طريق السفراء، وكان الشيعة يعطون الأسئلة للسفير وهو يوصلها إلى الامام الذى يجيب عليها ويمهرها بتوقيعه ويعيدها السفير إلى السائلين. وأما الغيبة الكبرى فقد إنقطعت فيها السفارات بين الامام وشيعته، وتقول الشيعة أن ذلك سر إلهى كما ذكرنا، لا يعلمه إلا الله ونبيه والأئمة الأطهار، وتنتهى هذه الغيبة بالرجعة أى بظهور المهدى، وهو الامام الغائب .

أما السفراء الأربعة فهم :

١) عثمان بن سعيد سفير الامام الثانى عشر الأول .

٢) أبو جعفر محمد بن عثمان، وهو ابن السفير الأول، وهو الذى أوصى إليه بالسفارة بأمر المهدى.

٣) وأوصى السفير الثانى إلى أبو القاسم الحسين بن روح النوبختى بأمر المهدى (الامام الثانى عشر).

٤) ثم أوصى السفير الثالث إلى أبى الحسين على بن محمد الصيمرى بأمر المهدى. ويقال إن أولهم نصبه أيضاً الإمامان العاشر والحادى عشر، وقال عنه الأخير أى الإمام العسكرى أنه هو الوكيل والحجة والثقة المأمونة على آل بيت الله وهو خليفة الإمام.

وقد استمر هؤلاء السفراء الأربعة فى انتظار رجعة الامام الغائب صاحب الزمان

المختفى فى« سر من رأى» من عام ٢٥٦ هجرية إلى ٣١٩ هجرية، أى مايعرف بالغيبة الصغرى. ولما أدرك السفير الرابع على الصيمرى أنه قد مر حوالى سبعين عاما على غيبة الإمام ولهذا لم يوصى بسفير بعد وفاته. وكذلك تقول الشيعة أن الأمام الغائب أرسل رسالته الأخيرة إلى نائبه الرابع (يورد هذه الرسالة صاحب بحار الأنوار ج٣ص ١٠٠) ويقول الامام فى هذه الرسالة:

« إجمع أمرك ولا توصى لأحد يقوم مقامك بعد وفاتك ، فقد وقعت الغيبة الثانية» ، فقال على الصيمرى.« لله شأن هو بالغه»، وبعد هذا تبدأ الغيبة الثانية التى تستمر إلى ظهور الامام المستور أى المهدى المنتظر.

ويرى بعض مفكرى الشيعة أن رجعة الامام تشترط أن تكون قلوب المؤمنين على مستوى عال من الصلاح والتقوى، فالناس بفسادهم يحجبون رجعة الامام، وهذه الرجعة تعنى أن الامام سيكشف عن سر التوحيد أى عن السر الالهى أو الأمانة التى ورد ذكرها فى القرآن أو بمعنى أخر عن سر إنسان الحقيقة المحمدية الكاملة، وكذلك فإن رجعة الامام بعد الغيبة الكبرى تؤذن فى نظرهم بالقيامة.

ويشبه بعض مفكرى الشيعة مثل « آمدى» و«كمال كاشانى» الامام الثانى عشر بالفارقليط، الذى جاء خبر قدومه فى إنجيل يوحنا حيث تقول الآية :« سيبعث إليكم أبى بالفار قليط» .

بين الإثنا عشر والإسماعيلية:

يتفق الشيعة من إمامية إثنا عشرية وإسماعيلية سبعية على تعظيم الامام السادس جعفر الصادق، وكذلك يتفقون على إمامة من سبقه من الأئمة . والحق أن التراث الشيعى قد بدأ يأخذ طابعه المميز عند الامام على الأول، ثم تبلورت قضاياه بشكل رئيسى حول تعاليم على بن العابدين ومحمد الباقر وجعفر الصادق، على التوالى .

ولكننا نلاحظ أنه فى حياة جعفر الصادق ، ظهرت بوادر الانفصال للاسماعيلية، فقد قيل إن إسماعيل مات فى حياة والده جعفر الصادق ، وأن والده جعفر هذا نذره للإمامة بعده فى حياته، ويذهب فريق آخر أن جعفر الصادق رفض

أن يمنح ابنه إسماعيل هذا الشرف لأنه كان ملتفاً بجماعة من الفرس يزينون له أموراً بعيدة عن الدين وأقرب إلى مذهب الغلاة، ولكن الفريق الذى تمسك بإمامة إسماعيل لم يلبث أصحابه أن نادوا بإمامة إبنه محمد بعد وفاته. أما الذين رفضوا تولية إسماعيل فقد أطاعوا رأى الإمام السادس جعفر الصادق الذى أوصى بالإمامة لإبنه موسى الكاظم قبل وفاته متجاهلا ولاية الفريق الأول لأخيه إسماعيل ثم لمحمد بن إسماعيل، ولذلك ظهر إمامان فى المرتبة السابعة من الإمامة إحدهما هو الإمام موسى الكاظم وهو الذى تدين بطاعته الاثنا عشرية ويستمر التسلسل بعده إلى الإمام الثانى عشر صاحب الزمان. أما الإمام السابع عند الاسماعيلية فهو إسماعيل بن جعفر الصادق الذى يعد رأس الدولة الاسماعيلية وخلفه إبنه محمد ثم عدد من الأئمة المستورين إلى ظهور عبيدالله المهدى بعد إنتهاء دور الستر على ماسنرى حين كلامنا عن الاسماعيلية بالتفصيل .

(التشيع الاثنا عشرى ومراحل تطوره) :

بينما سجل التشيع الإسماعيلى انتصاراً ساحقاً بقيام دولة عبيدالله المهدى سنة ٢٩٦هـ/ ٩٠٩م، مؤسس الدولة الفاطمية فى المغرب واستمرارها فى مصر، نجد التشيع الإثنا عشرى ينوء بالاضطهاد ويمثل أقلية تتأرجح بين الضعف والقوة إلى أن ظهر سلطانه على عهد الصفويين فى إيران إبان القرن السادس عشر الميلادى.

ويمكننا أن نميز بين أربعة مراحل لتطور الفكر الشيعى الاثنا عشرى :-

* المرحلة الأولى :

وهى مرحلة ظهور الأئمة المعصومين وسفرائهم حتى وفاة الصيمرى آخر السفراء عام ٣٢٩هـ / ٩٤٠م ؛ وفى هذه الفترة ظهر من مفكرى الشيعة هشام بن الحكم فى عهد الامام السادس جعفر الصادق ، كذلك أبو جعر القمى ٢٩٠ هـ/ ٩٠٣م ، وكان من بطانة الإمام الحسن العسكرى .

وعاش فى هذه الفترة أيضاً محمد بن يعقوب الكلينى، وكان قد رحل من الرى إلى بغداد، وقد جمع فى مؤلفه الضخم (أصول الكافى) آلاف الأحاديث والأخبار المروية عن الأئمة (طبعة طهران ١٩٥٥ فى ثمانية مجلدات) .

* المرحلة الثانية :

تمتد هذه المرحلة من بداية الغيبة الكبرى للامام الثانى عشر حتى نصير الدين الطوس ٦٧٢هـ/ ١٢٧٣م ، وفى هذه الفترة اشتغل مؤلفو الشيعة بضبط كتب التشيع الإثنا عشرى واستكمال السنة الشيعية وتعميق مضامينها، ومن هؤلاء المؤلفين: الشيخ الصدوق (ابن بابوية) والشيخ المفيد ٤١٣هـ ١٠٢٢م، ومحمد بن الحسن الطوسى ٤٦٠/١٠٦٧ م، وقطب الدين سعيد الراوندى ٥٧٣/١١٧٧م ، والاخوان السيد الشريف الرضى ٤٠٦ هـ - ١٠١٥ م، جامع نهج البلاغة والسيد الشريف المرتضى علم الهدى ٤٣٦ هـ / ١٠٤٤م، وفضل الطبرسى المتوفى ٥٤٨ هـ - ١١٥٣م، صاحب التفسير الشيعى المعروف للقرآن، ويحيى بن البطريق ٦٠٠ هـ - ١٢٠٤ م، والسيد رضا الدين على بن طاووس ٦٤٤ هـ - ١٢٦٦ م، وغيرهم كثيرون.

ويلاحظ أن هذه الفترة هى فترة إزدهار الفلسفة الاسلامية الآخذة بالفكر الهللينستى بداية من الكندى.

* المرحلة الثالثة :

وتبدأ من نصير الدين الطوسى حتى عصر الصفويين فى إيران، ويلاحظ أن كتابات نصير الدين الطوسى تمثل انتهاء مرحلة التكوين الأولى فى الفكر الشيعى. وقد ازدهرت فى هذه الفترة مدرسة نصير الدين الطوسى عن طريق تلامذة من أمثال العلامة الحلى ٧٢٦ هـ ١٢٢٦ م وأفضل الكاشانى.

وفى هذه الفترة نلاحظ اقتراب التشيع الإثنا عشرى من التصوف بتأثير إبن عربى ومدرسته، ونجد أثر هذا فى صدر الدين القونوى الذى خضع لتأثير كل من ابن عربى ونصير الدين الطوسى. ونحن نجد تلامذة لابن عربى من الشيعة مثل حيدر الاملى الذى عمل على التقريب بين التشيع والتصوف فى كتابه «المخطوط» (جامع الأسرار ومنبع الأنوار)، وكذلك من تلامذته الذين ساروا فى هذا الاتجاه

زين الدين تركى أصبهانى ٨٣٠ هـ - ١٤٢٧ م، ومحمد بن أبى جمهور الاحسائى ٩٠١ هـ ١٤٩٥ م، وهو صاحب (المجلى)، ثم محمد عبد الرازق اللاهيجى ٩١٨ هـ - ١٥٠٦ م، وهو شارح محمود الشبسترى الصوفى الذى توفى فى أذربيجان عام ٧٢٠ هـ - ١٣١٧ م.

❊المرحلة الرابعة :

وتعد هذه المرحلة من أعظم المراحل التى إزدهر فيها الفكر الشيعى الاثنا عشرى وهى مرحلة النهضة الصفوية، وقد ظهرت فيها مدرسة أصفهان التى تزعمها الميرداماد ١٠٤١ هـ - ١٦٣١ م، وملا صدرا الشيرازى صاحب الأسفار الأربعة ١٠٥٠ هـ - ١٦٤٠ م، وعدد آخر من الأتباع والتلاميذ كأحمد علوى، ومحسن فيض، وقاضى سعيد القمى.

وقد شرح فى هذه الفترة الملا صدرا موسوعة الكلينى (أصول الكافى) كما سبق للمجلسى أن فعل ذلك فى بحار الأنوار.

وهذه المرحلة الأخيرة للفكر الشيعى الاثنا عشرى تستمر إلى عصرنا هذا، حيث ظهرت مدارس شيعية عدة بعد وفاة الشيخ أحمد الأحسائى ١٢٤١ هـ - ١٨٢٦ م، وقد عاد الفكر الشيعى لكى يبعث من جديد فى موجة إحياء وذلك لعكوف مؤرخى الشيعة ومفكريهم حول كتابات ملاصدرا، على أننا نلاحظ أن المرحلة المعاصرة قد حفلت بطائفة كبيرة من مفكرى الشيعة المستنيرين من أمثال حسين آل كاشف الغطاء، والقمى، والخوئى، وموسى الصدر، وجواد مغنية، وكثيرين غيرهم. وقد تميز هؤلاء جميعا بتأصل روح التقريب بين المذاهب الإسلامية فى كتبهم ومحاولة تنقية الكتب الشيعية القديمة مما أحتوته من كثير من الأساطير والقصص عن الأئمة والتى يوحى بعضها باتجاهات باطنية خطيرة.








غلاة الشيعة

إذا كان الإثنا عشرية والزيدية قد ألزموا أنفسهم حدود النظر الدينى الصحيح فيما يتعلق بموقفهم من مشكلة الإمامة، فإننا نجد فريقاً من غلاة الشيعة قد طوروا الإمامة وأدخلوا فى مفهومها صفات إلهية وخرجوا إلى أن شخص الإمام مادام يعين بنص إلهى ويحصل على علم ومعرفة إلهية، فإنه إذن يكون محلا لتجسد الله على طريقة عيسى بن مريم عند المسيحيين، أو ظهور الامام بمظهر ناسوتى يكون مجلى للحقيقة الالهية. ويمكن حصر إتجاهاتهم فى تأليه على والآئمة من بعده، وإتخاذ مواقف تساند هذا الرأى ومنها اعتقادهم بأن مرتبة الإمام أو الولى أسمى من مرتبة النبى.

ويلاحظ - كما يقول ابن خلدون والشهرستانى وغيرهما من مؤرخى الفرق الاسلامية - أن الذين أنشأوا هذه المذاهب الغالية كانوا قد حملوا معهم وهم يعتنقون الاسلام آراءاً وثنية معارضة للدين الحق كمذاهب المزدكية والخرانية والمسيحية، مع تأثيرات غنوصية واضحة، وتعددت الفرق الغالية فى الاسلام فمنها «العيائية» ، «والنصيرية» ، «والاسحاقية» ، «والنعمانية» «والخطابية» ، «والروشنية» ، «والسبأية» ، والكيسانية، والمغيرية، والبيانية، والكربية، والهاشمية، والاوندية، والحربية، والجناحية، والرزانية، والمنصورية، والكاملية، والغرابية، والذمية، ثم الإسماعيلية، والقرامطة، وغيرهم من الغلاة.

وسنعرض فى هذا الفصل لجميع فرق الشيعة الغالية التى أشرنا إليها، ثم نعرض للفرق الكبرى الغالية مثل الاسماعيلية والقرامطة.

أولا : غلاة الشيعة المتقدمين :

ينقسم هؤلاء الغلاة إلى فئات تدين بالولاء لألوهية على :

(١) السبأية :

هم أتباع عبد الله بن سبأ الذى غلا فى على، ورغم أنه كان نبياً ثم غلا فيه حتى زعم أنه إله.

ومن أقوال إبن سبأ الغالية، انه حينما قتل على زعم أن عليا حى لم يمت وإنما الذى قتل هو شيطان تصور بصورته؛ وقد حل فى على الجزء الإلهى؛ ولا يجوز ان يستولى عليه. وهو الذى يجئ فى السحاب، والرعد صوته، والبرق تبسمه،وأنه سينزل إلى الأرض بعد ذلك؛ فيملأ الأرض عدلا كما ملئت جوراً. وقد بنى الناس وهمهم بقتله كما فعل اليهود والنصارى بالنسبة للمسيح، كما يذكر صاحب كتاب (التبصير فى الدين) .وقد قالت السبأية أيضا بأن الألوهية انتقلت إلى الأنبياء والأئمة عن طريق التناسخ، وقالت السبأية بأن الروح القدس حلت بالنبى وعيسى من قبله ثم إنتقلت إلى على والأئمة من بعده، كما يقول «المقدسى».

وتعتبر السبأية من المذاهب الملحدة لأنها أ شركت مع الله آلهة أخرى.

(٢) الكيسانية :

وهم أصحاب كيسان مولى أمير المؤمنين على، ويُقال أنه لقبه «كيسان» وقد قام يطالب بثأر الحسين بن على ابن أبى طالب.

ويلتزم الكيسانية كما يقول ابن حزم بإمامة «محمد بن الحنفية»، فضلا عن أنهم يجوزون «البداء» على الله، وقد غالت الكيسانية فى مذهبها الذى تسربت إليه عناصر أجنبية غريبة مثل القول بالتناسخ، ومن ثم فقد نسبت الكيسانية الخلود إلى محمد بن الحنفية، وسحبت الألوهية عليه وعلى عدد من الأئمة. وقالت الكيسانية على وجه العموم إن الدين طاعة رجل ومن لا رجل له لا دين له وحملهم هذا القول على تأويل الأركان الشرعية، بل أن البعض الآخر منهم قالوا برفع التكاليف الشرعية بعد الوصول إلى طاعة الرجل، وقال نفر منهم بضعف الإعتقاد بالقيامة.

وقد نشأت عن هذه الفرقة فرق أخرى منها : «المختارية»، وهم أصحاب المختار ابـن أبى عبيدة الثقفى، وقد إنتهى المختار إلى رأى الكيسانية بعد أن كان خارجياً ثم زبيرياً، وكذلك تفرعت عن الكيسانية «الهاشمية» وهم اتبـاع «أبى هاشم ابن محمد بن الحنفية».

ونشأت عن الهاشمية «الخرامية» و «المزدكية» و «الحارثية» ، كما يقول الشهرسانى وتقول الحارثية بإباحة المحرمات ورفع التكاليف الشرعية.

وتفرعت عن الكيسانية أيضا : «البيانية» و «والرزمية».

أما البيانية فهم أتباع «بيان بن سمعان التميمى» وقد قال أتباعه بإنتقال الإمامة من ابى هاشم إلى بيان ابن سَمعان هذا، وقالت هذه الفرقة صراحة بألوهية على وأنه قد حل فيه جزء إلهى وأنه يعلم الغيب ... الخ.

أما «الرزامية» فهم أتباع «رزام بن رزام» وهؤلاء قد ساقوا الإمامة من على إلى إبنه محمد بن الحنفية ثم إلى إبنه ابى هاشم ثم منه إلى على بن عبد الله بن عباس بالوصية ثم ساقوها إلى محمد بن على وأوصى محمد إلى إبنه ابراهيم الإمام وهو صاحب ابى مسلم الخرسانى الذى دعا إليه وقال بإمامته، وكان أبو مسلم على مذهب الرزامية التى ساقت الامامة إليه فيما بعد وأدعت حلول روح الإله فيه، ولهذا فقد أيد أبو مسلم ابراهيم الامام على بنى أمية، ولكن أبا مسلم لم يلبث أن إنقلب عليهم وأبادهم، وكان أبو مسلم على مذهب الكيسانية الأول ودعا لال البيت ولكن جعفر الصادق أنكر عليه الإنضواء تحت لواء الشيعة الأثنا عشرية، ويقول الشهرستانى معلقا على هذا الموقف (إن أبا مسلم حاد إلى أبى العباس عبد الله بن محمد السفاح «مؤسس الدولة العباسية» وقلده أمر الخلافة).

ومن الكيسانية أيضا خرج (المقنع)الذى إدعى الألوهية وتابعه مبيضة ما وراء النهار، ويذهب الشهرستانى إلى أن هؤلاء صنف من الخرامية.

ولا نريدأن نستطرد فى إحصاء فرق الغلاة، فقد تداخلت أراؤها فى كثير من الأحيان مع الفرق المعتدلة من الشيعة، ونجعل الإشارة إليها بإحصائها وقد ترددت هذه الأسماء فى كتب الفرق على إختلاف فيما بينها، على أننا سنشير فى إيجاز

إلى بعضها الذى كان له بعض التأثير المستمر فى الحياة الاسلامية إذ أننا نلاحظ من ناحية أخرى أن معظم الفرق التى أشرنا إليها قد إندثر ولم يبق له أتباع.

ونحن نشير إذن إلى هذه الفرق وهى تلك التى تفرعت عن «الكيسانية»:

فمنها، الكردية - الراوندية - وقد أشرنا إلى البيانية - الكاملية - المحمدية، أتباع «المغيرة بن سعيد العجلى» - الباقرية - الناروسية - الشميطية - الأفطحية - المباركية - القطعية - الهشامية، المشار إليها آنفاً - الزرارية - اليونسية - الشيطانية (أتباع شيطان الطاق) - الخطابية، وهم أتباع «أبى الخطاب الأسدى» الذى أدعى الألوهية، وقد تفرعت عنها المعمرية، والبزيغية، والعميرية، والمفضلية . - الكاملية أتباع «أبى كامل» - الغرابية، وهؤلاء يزعمون أن الوحى غلط فنزل على محمد بدلا من على لوجود تشابه بينهما، وقالوا كان أشبه به من الغراب بالغراب، والذباب بالذباب - الذمية، ويسمون أيضا «بالعلبائية» أتباع «العلباء بن ذراع الدوسى» وكان يفضل علياً على النبى بل سمى علياً إلهاً، ويسميهم الأشعرى «بالشريعية».

وقد جاء أنهم سموا «بالذمية» لأنهم كانوا يذمون جبريل مثلهم فى ذلك مثل الغرابية، ويقولون أنه كان مأموراً بالنزول إلى على فنزل إلى محمد. ومن هذه الفرقة من يقول بألوهية محمد وعلى، ومنهم من يفضل محمداً فى الألوهية ويسمون «بالميمية»، وأما من يفضلون على ويؤلهونه وحده فيسمون «بالعينية»، ومنهم من قال بألوهية أصحاب الكساء، وهم محمد وعلى وفاطمة والحسن والحسين، وهؤلاء هم «المخمسة» الذين يقولون بخمسة آلهة ويزعمون أن الروح الحالة فيهم واحدة وأنه لا فضل لواحد منهم على الآخر ويكرهون أن ينطقوا إسم فاطمة بالتأنيث فيقولون (فاطم).

وهناك من فرق الغلاة أيضا «النصيرية» الذين يؤلهون علياً، والأسحاقية والنعمانية والروشنية وغيرهم من المشبهة والقائلين بالحلول وتناسخ الأرواح، ويقال أنهم تأثروا بفرق غنوصية مسيحية مثل «الماركونية» و «الفالانتينية»، وقد قالت بعض هذه الفرق الاسلامية بأقانيم خمسة بدلا من الثلاثة المسيحية، أما «الروشنية» فهى فرقة ظهرت فى أفغانستان قبل إعتلاء الامبراطور «أكبر» لعرش الهند، ومؤسسها هو

«بايزيد» الأفغاني المولد والعربي النسب، وقد تأثر في شبابه بالمانوية عن طريق الاسماعيلية الذين كانوا منتشرين في ذلك الوقت في منطقة خراسان الجبلية، وكانت مبادئه تتفق مع مبادئ الصوفية، إلا أنه أخذ ينحرف شيئاً فشيئاً عن العقائد الإسلامية. ويقال أن تعاليمه تتشابه إلى حد كبير مع تعاليم طائفة فقراء الهنود القائلين بوحدة الوجود، أى بسريان الله في جميع الكائنات التي هي مظاهره وأن المعلمين الدينيين ويسمون «البير» هم مظاهر الألوهية العظمى، فالبير إذن هو ممثل الله وهو معيار الخير والشر، وأنه هو الذى يعلم باطن الشريعة وأن إكتساب الكمال الديني أى معرفة المعنى الباطن لا يتم إلا بالرياضيات الروحية وإرشاد البير، ومتى بلغ الإنسان هذا الكمال إرتفعت عنه التكاليف الشرعية، وعلى هذا النحو فيكفي هؤلاء، كما يكفي الاسماعيلية على ما سنرى - مجرد الايمان الباطن دون النظر إلى الأعمال الظاهرة التي تبدو بالقياس إلى باطن الايمان أمراً لا قيمة له.

ويضيف الشهرستاني أسماء فرق أخرى إلى ما ذكرنا منها : «الكيالية» أتباع «أحمد بن الكيال» «والحربية» أتباع عبد الله بن عمر بن حرب الكندى، وهي فرع من البيانية - قالت بإنتقال الامامة عن طريق تناسخ روح الله التي إنتقلت من عبدالله بن محمد بن الحنفية إلى عبد الله بن عمر بن حرب. و «الجناحية» وتقول بالتناسخ وإنتقال الامامة من أبي هاشم إلى عبد الله من نسل جعفر بن أبي طالب، وقد أدعى عبد الله هذا أن روح الله تناسخت حتى وصلت إليه، وبعد موته إنقسمت الجناحية إلى فريقين. وغيرها من الفرق الفرعية التي لا مجال لذكرها هنا.

وملاحظاتنا على هذه الفرق الغالية أنها قد تخبطت فيما بينها بالتصريح بآراء تخرج عن أصول العقيدة الاسلامية، وذلك تحت ضغط تأثيرات أجنبية يهودية أو مسيحية أو فارسية أو وثنية قديمة على وجه العموم.

وكان أصحاب هذه الملل غير الاسلامية قد دخلوا الاسلام حاملين معتقداتهم القديمة كرواسب لم يستطيعوا التحلل منها أو على رأى آخر لم يكونوا على إيمان قوى، ولهذا عملوا على تلبيس الحق بالباطل وادخال مذاهبهم الفاسدة على العقيدة الاسلامية البسيطة السمحة. وإذا كان القرآن وهو دستور الاسلام ومرجعه الأساسي يقرر بشرية محمد (ﷺ) وسائر الأنبياء، فكيف يمكن التسليم بألوهية

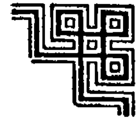
الأئمة إبتداء من على، وكيف يحصل الأئمة على علم إلهى وأن تكون أشخاصهم خالدة وأزلية أبدية وأن يرتبط وجودهم الشخصى بوجود الكون بأسره.

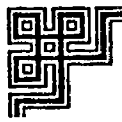
والأمر الثانى هو أن معظم هؤلاء الغلاة قد وجدوا الطريق سهلا إلى التألية فى شخص عيسى حيث إجتمع فيه اللاهوت بالناسوت، كما تقول المسيحية، ويرفض الاسلام هذا القول.

ومن ثم فإن تفصيل القول فى آراء هذه الفرق المتضاربة الأقوال لا يفيدنا كثيراً فى تتبع الخطوط العريضة للحياة العقلية فى الاسلام فى هذه الفترة. هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فإن الكثير من هذه الفرق قد إندثر ولم يعد لها أى تأثير فى حياة المسلمين، لتهافت معظم آرائها وعدم إستقامة نظراتها إلى الدين.

أما القلة التى تابعت مسيرة الغلو فقد شعر أصحابها بإنفصالهم عن الاسلام بجناحية السنى والشيعى المعتدل (إمامية، وزيدية)، ومن الفرق الغالية التى تعيش بين ظهرانينا «النصيرية» و «العلوية» و «المخلصة» و «اليزيدية» .. وأخيراً «الاسماعيلية» وتفرع عليهم مذهب «الدروز».





ثانياً : الإسماعيلية

لقد كان الامام جعفر الصادق على مفترق الطريق المؤدى إلى ظهور الإسماعيلية من ناحية، وإلى استمرار سلسلة الأئمة الأثنا عشرية من ناحية أخرى.

والأمر الذى لا شك فيه أن جعفر الصادق، هو الذى وضع الخطوط العريضة لإنطلاق مذهب التشيع وحركته عبر العصور التالية، إذ من المعروف أن موجة الألم والسخط والحزن الذى إتسمت به فرقة الشيعة لم تكن قد إتسعت دائرته حتى إمامه جعفر الصادق، ولهذا لم تكن ثمة حاجة عند الرأى العام الاسلامى للتفرقة الحاسمة بين السنة وللشيعة كما حدث فيما بعد، بل كان الامام جعفر الصادق - كما ذكرنا وكما يذكر هو عن نفسه - إماماً للمسلمين جميعاً دون تمييز بين فريق وفريق آخر، ولكن حركة الإنقسام الخطير التى أخذت طريقها إلى الظهور فى حياة الامام جعفر الصادق وتمخضت عن ظهور فرقة الاسماعيلية كان لها أثرها الكبير فى توجيه نظر المسلمين عامة والخلفاء خاصة إلى خطورة دعوى الشيعة والاسماعيلية منهم بصفة خاصة، الأمر الذى تجاوب معه الرأى العام الاسلامى حينذاك. ومن ثم بدأ الانفصال الكبير بين السنة والشيعة، ثم بين الاسماعيلية والأثنا عشرية فى نطاق حركة التشيع.

وتنسب الاسماعيلية إلى الامام (إسماعيل بن جعفر الصادق الأكبر)، وكان المعروف أن إسماعيل سيلى والده فى الامامة ويصبح الامام السابع وذلك تطبيقاً للآية القرآنية القائلة : «وجعلها كلمة باقية فى عقبه» (سورة الزخرف آية ٢٨). وقال بعض المؤرخين أن الاسماعيلية سميت «بالسبعية» أيضاً إما لأن إسماعيل هو الإمام السابع، وإما لأن العالم قد بنى على أصول سباعية على رأى

الفيثاغوريين أو الصابئة، وقد رد «الداعي مؤيد الدين» على ذلك ورفض هذا الادعاء بشدة في كتاب (المجالس المؤيدية).

ويذهب بعض المؤرخين إلى أن الإمام جعفر الصادق كان قد أوصى بإمامة إسماعيل في حياته، ولكنه حينما وجده ملتفاً حول « أبي الخطاب الأسدي» هذا الرجل الفاسق شارب الخمر والولوع بالنساء، سحب منه الوصية بالامامة، ويقال إن أبا الخطاب هذا كان يؤله جعفر الصادق ويدعي أنه ـ أي أبا الخطاب ـ رسوله، ولكن جعفر الصادق تبرأ منه، وأقصاه عنه فأشتدت صلته باسماعيل وأخذ يعلمه مذاهب الأقدمين من الزنادقة والملاحدة الباطنية كالمزدكية والمانوية ... وغيرها من مذاهب أهل الضلال، وتمسك أبو الخطاب وأتباعه بامامة إسماعيل رغم رفض والده لهذه الامامة، إذ أنه أوصى لابنه شقيق اسماعيل وهو (موسى الكاظم) بالامامة من بعده، وتولى موسى الكاظم الامامة بصفته الامام السابع للإثنا عشرية عام ١٤٨ هـ، وهي السنة التي توفي فيها الامام جعفر الصادق.

وهكذا برزت فرقة شيعية جديدة للعيان هي فرقة الاسماعيلية التي بدأت في حياة جعفر الصادق، وكذلك مات اسماعيل في حياة أبيه جعفر الصادق فتمسك أبو الخطاب الأسدي وأتباعه بتوليه أبنه محمد اماماً من بعده، وكان العباسيون يجدون في طلبه وسمي «بمحمد المكتوم» فكان ينتقل من مكان إلى مكان سراً وأتى من بعده أئمة ثلاث إلى عام ٢٩٦ هـ، وهم: عبدالله، وأحمد، والحسين. ويعتبر هؤلاء الأئمة الثلاث أئمة دور الستر عند الاسماعيلية وهذه الفترة هي من أكثر الفترات غموضاً في تاريخ الاسماعيلية، وقد تحدث عنها كتاب الاسماعيلية عن طريق الرمز والاشارات الخفية، ويقابل دور الستر عند الاسماعيلية، الغيبة عند الأثنا عشرية مع أختلاف مفهوم كل منهما. وأيضاً فإن الامام الثاني عشر والامام الغائب عند الأثنا عشرية لم يزل غائباً، ولكنه عند الاسماعيلية قد ظهر بظهور «أبو عبيد الله الفاطمي» في شمالي أفريقيا، وبظهوره بعد هربه إلى بلاد كثيرة آخرها مصر انتهى دور الستر وبدأ دور الظهور منذ عام ٢٩٦هـ.

ومع هذا فإن معرفتنا بالاسماعيلية تبدأ في أواخر القرن الثالث للهجرة حينما

ظهر القرامطة فى البحرين والشام وروعوا العالم الاسلامى بهجماتهم الوحشية على الآمنين فى الحجاز وفى الشام وفى اليمن على ماسنرى، والأمر الثانى الذى كان من شأنه إسدال ستار من الغموض حول حركة الاسماعيلية أن أئمتها فى دور الستر أى أسرة (محمد بن اسماعيل) كانت لا تستقر فى مكان واحد، فقد هاجرت من المدينة إلى خوزستان ثم إلى الديلم ثم إلى سلمية بالقرب من حمص بسوريا ثم هاجر كما ـ ذكرنا ـ أبو عبيد الله الى شمال أفريقيا وأعلن هناك الدولة المهدية وألتف حوله الأتباع من كل جهة بعد هروبه من سجنه فى سلجماسة والتفاف البربر حوله وتسميته بإسم عبيدالله المهدى، ويعتبر عبيدالله المؤسس الأول للدولة الفاطمية التى حكمت شمال أفريقيا ومصر زهاء ثلاثة قرون وقضت على دولة الأغالبة فى المغرب، ثم مالبث أحد خلفائه وهو معد بن تميم (المعز لدين الله) أن إنتزع مصر وجزءاً من الشام من العباسيين وأنشأ مدينة القاهرة والجامع الأزهر وكان قائده فى الغزو جوهر الصقلى، واستند الفاطميون فى سلطانهم الى دعوى الانتساب لآل البيت تلك الدعوى التى تشكك فيها العباسيون واعترف بها بعض المؤرخين مثل المقريزى وابن خلدون وأبى الفداء .

وإن كان هذا هو التاريخ السياسى للدعوة الاسماعيلية، فإننا يجب أن ندرك أن هذه الدعوة قد قامت من الناحية العقائدية على النتائج المستخلصة من آراء الشيعة الأوائل حيث بالغ الاسماعيلية فأوصلوا هذه النتائج إلى نهاياتها المنطقية فما دام للامام صفات تجعل منه صاحب التأويل، وصاحب الوصية والحاصل على علوم الجفر والعلوم الذوقية الالهية من الميراث النبوى، فضلا عن معرفته التى تسمو على معرفة البشر، وقدرته على استكناه باطن العقيدة وأسرارها، فإن هذه الصفات التى يخلعها الشيعة على الامام قد تبلورت عند الاسماعيلية وتمخضت عنها صورة إلهية للإمام كمصدر للعرفان الشيعى، للمراتب الدينية عند الشيعة الاسماعيلية، وهكذا نجد الطريق ـ كما سنرى ـ ممهداً لاستخدام الصيغة المسيحية فى حلول اللاهوت فى الناسوت، أو الصيغة الزرادشتية فى حلول الأنوار الالهية وفى مقدمتها النور المحمدى فى الامام عند الاسماعيلية على وجه الخصوص وعند الشيعة ومفكريهم على وجه العموم مع حذر وتحفظ شديد تطبيقاً لمبدأ التقية عندهم .

وقد دأبت الاسماعيلية على تسجيل آرائها منذ نهاية القرن الرابع الهجرى، ويقال إن الامام أحمد آخر أحفاد اسماعيل، وأحد أئمة دور الستر هو الذى أشرف على كتابه رسائل اخوان الصفا وهو الذى وضع الرسالة الجامعة ، وكان ذلك فى فترة سابقة على فترة وضع المؤلفات الكبرى فى التشيع الاسماعيلى فى نهايات القرن الرابع الهجرى حيث ظهرت مؤلفات اسماعيلية فلسفية ـ لأبى حاتم الرازى، ولأبى يعقوب السجستانى ، ولأحمد بن ابراهيم النيسابورى، ولحميد الدين الكرمانى الذى كان داعياً للحاكم بأمر الله، ويعد حميد الدين هذا أول كاتب إسماعيلى يضع أسس مذهب الدروز الذين تفرعوا عن الإسماعيلية بعد وفاة الحاكم بأمر الله، ونجد بعد حميد الدين سلسلة من كتاب الاسماعيلية من أمثال مؤيد الشيرازى، وناصر خسرو ...الخ .

انقسام الإسماعيلية :

لقد استمرت الخلافة الاسماعيلية ممثلة فى الخلفاء الفاطميين رغم ظهور حركات فى نطاق الدعوى الاسماعيلية كان من الممكن أن تغير اتجاه سلسلة الامامة الفاطمية بسبب التنافس الشديد الذى أثاره زعماء الحركات الباطنية وكان يخشى منه على الامامة المستقرة فى مصر والشام، فقد بدأ واضحاً أن زعماء القرامطة وأصحاب قلعة آلموت كانوا يضعون أنفسهم فى مصاف الأئمة والخلفاء الإسماعيلية، رغم أنهم من حيث العقيدة وواقع الأمر يدينون بالفعل لامام الاسماعيلية الأكبر وخليفتهم الفاطمى صاحب السلطان فى القاهرة، ويبدو هذا واضحاً مما انتهى إلينا من نصوص مجالس الدعوى الفاطمية أى الاسماعيلية .

ولكننا نلاحظ أن وحدة الصف هذه بين الاسماعيلية قد استمرت حتى الخليفة الفاطمى الثامن وهو « المستنصر بالله» (٤٨٧هـ/ ١٠٩٤م) إذ إنقسمت الاسماعيلية بعد وفاته إلى فرعين: الإسماعيلية الشرقية، والاسماعيلية الغربية المستعلية.

(١) أما الاسماعيلية الشرقية فهم إسماعيلية فارس، وكان مركزهم قلعة آلموت وسنعرض لمذهبهم بالتفصيل ولتاريخهم فى قلعة آلموت حتى تدميرها على يد

هولاكو قائد التتار. ولكن الذى يجب أن يكون موضع الدراسة المستمرة، هو مدى إستمرار هذه الدعوة، ويقال إن الاسماعيلية الشرقية تنتسب إلى (نزار) ابن الخليفة المستنصر بالله الفاطمى وأن الحسن الصباح صاحب قلعة آلموت ينتسب إلى نزار هذا. عن طريق ابنه الأصغر ومن ثم فقد سميت الاسماعيلية الشرقية بإسم (النزارية) نسبة إلى نزار بن المستنصر بالله الفاطمى. وقد قتل نزار مع والده عام ٤٨٩هـ : ويسمى أتباع النزارية الآن باسم (الخوجا) (khoJas) ويعترفون بالأغا خان كزعيم روحى لهم.

(٢) أما الاسماعيلية الغربية المستعلية والتى كانت توجد فى مصر واليمن، فإن أتباعها يقولون بإمامة (المستعلى بالله) الابن الثانى للمستنصربالله ، أما الابن الأول فهو نزار رأس الاسماعيلية الشرقية على ما ذكرنا، والمستعلية من الاسماعيلية تسير على طريقة الفاطميين فى الدعوة والمذهب، ونجد أن آخر إمام عندهم هو الامام الفاطمى « أبو القاسم الفاطمى» ابن الخليفة العاشر الآمر بأحكام الله المتوفى عام ٥٢٤هـ/ ١١٣٠م، وهو الامام الحادى والعشرون فى سلسلة الامامة البادئة بعلى بن أبى طالب، وقد إختفى هذا الامام وهو طفل ويسمى أتباعه فى الهند باسم (البهرة) ويقولون بوجوب غيبة الامام مثل الاثنا عشرية ويعلنون ولاءهم للداعى ، وداعى دعاتهم اليوم هو (طاهر سيف الدين) ويسمى أيضاً «بنائب الغيبة» ويقيم فى بومباى بالهند وهو ممثل الامام الغائب .

ولهذه الطائفة الاسماعيلية الغربية مؤلفات عدة كتبت فى القرن السادس والسابع والثامن والتاسع الهجرى، منها ما كتبه ابراهيم بن الحامدى الداعى الثانى والمتوفى فى صنعاء ٥٥٧، وحاتم بن ابراهيم الداعى الثالث المتوفى سنة ٥٩٦هـ، والداعى الخامس على بن محمد الذى رد على نقد الغزالى للتعليمية وتوفى سنة ٦١٢ هـ والداعى الثامن حسين بن على المتوفى ٦٦٧، ثم الداعى التاسع عشر وهو ادريس عماد الدين المتوفى سنة ٨٧٢هـ.




عقائد الإسماعيلية




مذهب التأويل الباطنى :

تتوقف العقيدة الاسماعيلية، على معرفة الظاهر والباطن وتأويل الباطن بصفة خاصة، ولكن تطور الأحوال الاجتماعية والسياسية عبر التاريخ كان له تأثيره على تطور العقيدة الاسماعيلية واختلافها من قطر الى آخر، ومن ثم فقد ظهرت عقائد اسماعيليةمختلفة ومتضاربة، فمثلا نجد النخشبى فى كتابه(المحصول) ـ والنخشبى هذا أحد الدعاة فى الدولة السامانية قتل سنة ٣٣١ هـ/ ـ نجده يخالف أبا حاتم الرازى داعى بلاد الديلم فى كتابه (الاصلاح) ، ثم نجد الداعى أبا يعقوب السجستانى فى بخارى، والمقتول فى نفس السنة التى قتل فيها النخشبى، نجده يؤلف كتابه (النصرة) الذى يدافع فيه عن آراء النخشبى؛ ثم يأتى حميد الدين. الكرمانى المتوفى سنة ٤١١ هـ ، فيحاول التوفيق بين هذه الآراء المختلفة فى كتابه (الرياض) .

وعلى أية حال فقد أفضى بهم تمسكهم بالتأويل الباطنى، إلى اعتبار أن العبادة نوعان: عملية ظاهرة تختص بفرائض الدين وأركانه، وعملية باطنية تقوم على التأويل ، ويلاحظ أن الإسماعيلية لا يظهرون من عقائدهم الاما كان لا يخالف العقائد السائدة مخالفة صريحة، فمثلاً فى الفقه يحاولون أن يكون مذهبهم المعلن للعامة قريبا من مذهب الشافعي ومالك، فيما عدا ولاية الامام ووجوب طاعته، وهذا ما فعله القاضى النعمان، أما الآراء السرية التى تجعل من الأئمة شبه آلهة، فكانت تلقى فى مجالس الدعوى برئاسة داعى الدعاة الاسماعيلى، وهذه الآراء السرية هى حصيلة علم الباطن، أى العبادة العلمية، ولا يعلم سرها إلا الأئمة وهم الراسخون فى العلم كما جاء فى القرآن الكريم ، واذا كان الأنبياء قد اختصوا بالتنزيل، فقد

اختص الأئمة وعلى رأسهم (على) بالتأويل، فهم ورثة العلم الالهى وأصحاب أسرار الدين.

أما حقيقة نظرية التأويل الباطنى عندهم، فإنها ترجع إلى أن الله استودع معانى الدين فى مخلوقاته التى تحيط بنا، فيتعين على الأنسان أن يستدل بما فى الطبيعة على فهم حقيقة الدين، فالمخلوقات منها ما هو ظاهر ومنها ما هو باطن خفى، والظاهر يدل على الباطن؛ فجسم الانسان الظاهر يدل على نفسه وهى باطنه، وكذلك كل ماظهر من العبادة العلمية من فرائض إنما يدل على ما يقابله من باطن لا يعلمه إلا الأئمة وكبار الدعاة .

وقد رأينا فيما سبق كيف أن الدعوة الاسماعيلية اختلفت فى مضمونها بين فارس واليمن ومصر والمغرب، وكذلك ظهر الاختلاف بحسب تأويلات الدعاة، ففى اليمن نجد ميلاً إلى الغلو وكذلك فى فارس حيث نجد التأليه الصريح للأئمة ورفع التكاليف الشرعية، فتأويل الصلاة عندهم مثلا أنها الإتجاه القلبى نحو الإمام، والصوم هو عدم إفشاء أسرار الدعوة وذلك مصداقاً للآية الكريمة :

إنى نذرت للرحمن صوماً، فلن أكلم اليوم إنسيا.» سورة مريم، والحج هو زيارة الإمام.

ولكننا نجد الدعاة فى المغرب يتمسكون بعدم إذاعة هذه الآراء ومنعها عن الناس ويكتفون بذكرها فى كتبهم السرية الخاصة، بل لقد ذهب دعاة الفاطميين فى مصر إلى حد إعلان ذم الآراء الغالية أمام الناس، مع إيمانهم الحقيقى بها.

وكذلك فقد ذهب الإسماعيلية مذهباً يخالف ما أجمع عليه المفسرون بالنسبة لقصص الأنبياء، إذ رفضوا أن يقع الأنبياء فى أى خطأ.، أو حتى أن يقدموا على الخطأ ما، إذ أن الأنبياء فى نظرهم معصومون من الخطأ.

الإمامة عند الاسماعيلية :-

على الرغم من وجود اختلافات بين الاسماعيلية إلا أنهم يتفقون على ضرورة وجرد إمام معصوم منصوص عليه من نسل محمد بن اسماعيل بن جعفر الصادق،

وتسلسل الإمامة بالوصية من الأب إلى الابن. ومع هذا فإن بعض أئمة الإسماعيلية لم يتقيدوا بصورة هذا التعاقب فى الفترات السابقة واللاحقة على السواء. وكان هذا الخروج عن صورة التعاقب بسبب اعتبارات سياسية .

ومع هذا فإن الامامة هى الركن الاساسى لجميع أركان الدين وهى الطهارة والصلاة والزكاة والصوم والحج والجهاد والولاية. وتعتبر الولاية أفضل هذه الدعائم فإذا قام المسلم بأركان دينه كلها وعصى الامام أو كذب به فهو أثم فى معصيته ولاتقبل منه طاعة الله وطاعة الرسول، والولاية هى طاعة الامام ومعرفته، وتقول بذلك جميع فرق الشيعة .

وعلى الرغم من ادعاء الاسماعيلية بأن الأئمة عندهم من البشر، وأنهم خلقوا من الطين مثل سائر بنى آدم، إلا أن تأويلاتهم الباطنية تشير إلى الأمام على أنه وجه الله ويد الله وجنب الله ، وأنه الصراط المستقيم، والذكر الحكيم، والقرآن الكريم، وأنه هو الذى يحاسب الناس يوم القيامة فيدخلهم الجنة، أو يحشرهم إلى النار ... إلى غير ذلك من الصفات .

وهم يسوقون الادلة للدلالة على كل صفة من الصفات فمثلا يقولون : إن الانسان لا يعرف إلا بوجهه، ولما كان الامام هو الذى يدل العالم على معرفة الله فبه إذن يعرف الله فهو وجه الله أى الذى به يعرف الله، وأن اليد هى التى يبطش بها الانسان ويدافع بها عن نفسه، والامام هو الذى يدافع عن دين الله، فهو يد الله ... وهكذا نقول عن بقية الصفات التى خلعت على الامام .

الامام المستودع ، والامام المستقر :

ينبغى التمييز بين إمام مستودع وإمام مستقر، فالإمام المستودع هو الذى يكون وصياً على إبن أحد الأئمة فى حال طفولته، وحينما يبلغ هذا الطفل مرحلة النضج يصبح إماماً مستقراً، ويقص الإمام المستودع عن مرتبته، والإمام المستقر هو صاحب النص الشرعى والسلطان الروحى، وعصمته، ذاتيه وله الصفات التى أشرنا إليها، أما الإمام المستودع فلا يتمتع بسلطان روحى، ولاحق له فى نقل الإمامة إلى أحد

أبنائه، بل يحتفظ بمرتبة الإمامة لصاحبها الشرعى ويحكم باسمه، أما عصمته فعصمة مكتسبة فحسب .

مفهوم الامامة :

ويرى «اسماعيلية الموت» أن مؤسس الإمامة ودين القيامة الإسماعيلية على الأرض هو آدم الأول، والصورة الأرضية لآدم الملكوتى ، وقد أفتتح به دور الكشف الأول ، وهو أول الأئمة على هذه الأرض. أما آدم الجزئى الذى ننتسب إليه فهو إمام دورنا الذى نعيش فيه الآن وهو دور ستر.

والإمام عند الإسماعيلية هو ظل الله على الأرض، وهو الأنسان الكامل الذى اجتمع فيه اللاهوت والناسوت، وقيل:« من لم يعرف إنسان زمانه الكامل فإنه سيبقى غريباً.»، ويقول هو عن نفسه: «من رآنى فقد رأى الله» . وهنا نرى كيف ترجح معانى الإسلام الباطنى على الاسلام الظاهرى عند الإسماعيلية الذين يرون أن.الامام هو صورة الانسانية كمثال للصورة الالهية، وهو الذى يضطلع بمهمة الخلاص، أى عودة الموجودات إلى أصلها أى ألى العالم الروحانى حيث لا تبديل ولا تغيير، وينتج عن هذا التيار :

١) أن معرفة الامام أى الانسان الكامل هى المعرفة الوحيدة لله، إذ أن الامام هو المظهر الالهى الأول، وكما يقول الاسماعيلية عن الأئمة : يمر الأنبياء ويتغيرون . وأما نحن فإنا الباقون، ويقول الانسان الكامل: لقد عرفت الله من قبل أن تخلق السموات والأرض. وأن النور هو الذى يعرفنا بوجود المصباح، هذا النور مثله كأولياء الله أو الأئمة فهم ليسوا الله نفسه، ولكنهم لا ينفصلون عنه وينبثون عن حقيقته، فالامام هو مظهر الحضرة الالهية والهادى إلى وحيها، وهو الحجة العظمى والكفيل الذى ينوب عن الالوهية اللامعلومة لنا. وإلى هذا المعنى تذهب خطبة الامام حسن على ذكره السلام حينما أعلن قيام القيامة فى ألموت:« مولانا هو قائم القيامة ومولى الكائنات، وهو الموجود المطلق المنزه عن كل التعريفات والتحديدات الوجودية. كلها، لانه يتعالى عليها؛ يفتح باب رحمته ويجعل ، بنور معرفته، من كل كائن، ناظراً وسامعاً ومتكلماً إلى الأبد» . وباعتبار الإمام الباقى مظهراً إلهياً فهو لا يبقى

على ممكن سوى إمكانية علم الكائن، إذ نظراً لأنه الموحى فهو عين الوجود. أنه الشخص المطلق والوجه الالهى الباقى، والصفة الالهية العظمى واسم الله الأعظم. وهو بصورته الأرضية مظهر الكلام الأعظم ، وظهور الإنسان الباقى الذى يظهر وجه الله .

٢) أما النتيجة الثانية فهى أن معرفة النفس تفترض معرفة الامام، وقد قالت الأثنا عشرية: أن من عرف امامه فقد عرف ربه، ومن مات وهو لا يعرف امام زمانه مات ميتة جاهلية. وكذلك قول أهل الشيعة على وجه العموم : من عرف نفسه فقد عرف مولاه أى إمامه وهذه هى المعرفة التى وعد بها الامام الأول : كن مؤمناً بى أجعلك شبيهاً بى مثل « سليمان» .

ومن هذه النصوص يتبين أن معرفة الله ومعرفة الامام ومعرفة النفس هى وجوه مختلفة لمعرفة وحيدة باطنية خلاقة.

والنصوص الفارسية تشير إلى الطرق الممكنة لمعرفة الامام : فنحن نعرف أنفسنا أولا من خلال صورتنا الطبيعية ثم نتعرف بعد ذلك على اسمنا الرسمى ونسبنا الأرضى ، أما قمة المعرفة التى هى الاقرار بالامامه فإن جميع أفراد الدعوى الإسماعيلية يشتركون فيها، ثم أخيراً توجد معرفة ثانية وهى معرفة الانسان بحقيقته وهذه المعرفة تسمو على كل أنماط المعرفة الأخرى وتنير القلب ولا تكون إلا للحجة.

الإمامة والقيامة :

يرى الاسماعيلية أن دخول الحقيقة والدين الروحانى إلى ليل الباطنية أى إلى دور الستر الحالى بدأ بآدم الجزئى إمام هذا الدور ، ويرى إسماعيلية ألموت أن حقب النبوة التشريعية الست الكبرى التى يرمز إليها بالأيام الستة التى خلق فيها الكون، إنما تمثل ليل الحقيقة الباطنية أو ظلام الدين الالهى حيث تسود الشريعة وتختفى الحقيقة، ويظهر فيها حجة الامام وكافلة كنائب عنه ولا تتجلى فى هذه الحقب معرفة الامام فى جوهرها الحقيقى، بل تظهر فى اليوم السابع غداة الأيام الستة .

وفى هذا اليوم وهو يوم القيامة أو الحشر تظهر الحقيقة الإلهية وفيه تظهر الشمس (إنه يوم القيامة أو يوم الحشر) .

مرتبة الامام ومرتبة النبى :

بينما ترى الأثنا عشرية، أن النبى هو المشرع صاحب المرتبة الأولى فى الدين، وترى الاسماعيلية الفاطمية، أن النبى هو المثل الأرضى للعقل الأول، نجد أن مدرسة ألموت الاسماعيلية تضع النبى فى مرتبة ثالثة إتفاقاً مع النسق الذى وضعته الاسماعيلية الأولى حيث تتتابع الحروف الرمزية الثلاث (ع) على الإمام، (س) سليمان، جبريل، الحجة، (م) محمد النبى .

ويرجع وضع النبى بهذه الصورة إلى أنه بإعتباره ناطقاً أى مبلغاً للشريعة فهو يدعو الناس نحو الإمام الذى يمثل المعنى المستور لهذه الشريعة، ولهذا فإن عمله كداع ينتهى بمواجهة الحجة أى إمام عصره، وبفسر التأويل الإسماعيلى مهمة الأنبياء والرسل على هذا النحو بإعتبارهم مجرد دعاة للأئمة فى عصورهم، وهكذا ينعكس الوضع بين النبى والإمام .

وكذلك فإن المستجيب للدعوة الإسماعيلية يسير على منوال النبى الداع فيحاول الاقتراب من الحجة والاتحاد به ويعد هذا تحقيقاً لوعد الامام الأول للمستجيب بأن يجعله شبيها به مثل سليمان.

أما علاقة الامام بالحجة، فهى مثل علاقة الواحد (المبدع الخالق) بالعقل الأول الذى صدر عنه، ولكن هناك حالة فريدة تقع عند سليمان وحده إذ يقال إن جوهره كان هو نفس جوهر الامام.

وعلى العموم فإن هدف المستجيب للدعوة الاسماعيلية هو الترقى لكى يتحد بالحجة ، حتى يمارس بنفسه مرتبة سلمان الفارسى، أى أن يبلغ سلمان وجوده، أى سلمان العالم الأصغر، يقول الامام أى إمام قلعة ألموت وشيخ الجبل :«أنا مع أصفيائى حيثما سألوا عنى على الجبل ،فى السهل، وفى الصحراء، ومن أطلعته على حقيقتى، أى معرفتى الصوفية لذاتى، فليس بحاجة لقرب طبيعى منى، وتلك

هى القيامة الكبرى ».

وعلى هذا النحو تصبح الامامة الكبرى مرتبة وصول معرفى تحصل للمستجيب عند اتحاده الروحانى مع صورة الامام وصورة سلمان بصفة خاصة، وهذا يعنى أن الاسماعيلية قد أخذت طريقها بتعاليمها الى قلب التصوف المتأخر وهو ما يعرف بالتصوف الباطنى أو التصوف الفلسفى .

نظرية الزمان الدورى :

وربما يرجع الاختلاف بين عقائد الاسماعيلية وأصحابها، إلى ما يعرف بنظرية «الدور» وبحسب هذه النظرية تتجدد الحياة وتتطور وهى مقسمة إلى ست فترات. وعلى رأس كل فترة نبى ، وبين كل نبى وآخر أئمة يخلفون النبى فى شئون دينهم، وكل دور لاحق ينطوى على كل صفات الدور السابق عليه، وكذلك فإن صفات الأنبياء فى كل الفترات واحدة، وكذلك صفات الأئمة ، ويعتبر إمام العصر أو الدور وارث الأنبياء جميعاً، والأئمة الذين سبقوه أيضاً ، ولهذا كان يوصف الامام الاسماعيلى فى الدور الفاطمى بأنه خليل الله ، وكليم الله، والمسيح....ألخ.

والأمر الذى لاشك فيه أن تداخل المراتب فى الفلسفة الإسماعيلية، يجعل من الامام الاسماعيلى ممثلا لما يعلوه من أشخاص روحانية، هذه الأشخاص التى يعبر عنها بأسماء الملائكة. ونجد أن المرتبة الطبيعية الأرضية لها إمامها وهو الإنسان الكامل الأرضى، وهو الكلى الصادر عن آدم الروحانى الذى كان أصله العقل الثالث الذى سيصبح عاشراً بعد تخلفه على ما سنرى. أما عالمنا الطبيعى الذى يرأسه آدم الأول الكلى، هذا العالم الذى يعتبر نموذجا طبيعيا مرئيا للعالم العقلى أى لعالم الابداع الملائكى الاول، فهو الذى ينطوى على الانسانية المستجيبة لدعوة الملاك العاشر أو العقل العاشر. أما آدم الأرضى البدائى فقد ظهر فى سيلان يرافقه سبعة وعشرون مرافقاً، وهم صفوة المؤمنين بالملاك العاشر «الذين يسمون روحياً وفيزيقيا على بقية الآدميين فى الأرض، ويعتبر آدم الأراضى البدائى هذا مظهراً لادم الملكوتى وحجابه أى بابه وفكرته، وكلمة معرفته، وجوهر فعله، ومتلقى أنواره

والمعصوم من الخطأ، وقد اتصف بصفاته الأئمة الأولياء دوراً بعد دور، إذ أن دوره كان دور الكشف، أى الدور الذى يدرك فيه الناس الحقائق الروحية مباشرة بدون رمز، وآدم الأول هذا هو الذى أبدع الدعوة الشريفة فى هذا العالم وهو الذى أقام حدود عالم الدين ووزع إثنى عشر داعياً من مرافقيه، وأقام إثنى عشر حجة، ومن ثم فهو مؤسس الحدود الباطنية المتصلة والمستمرة من دور إلى دور ومن حقبة إلى حقبة حتى عهد الإسلام وما بعد الإسلام.

وحينما نص آدم الأول على خليفته نقل إلى عالم الإبداع، وكانت مرتبته بعد الملاك العاشر أى آدم الملكوتى الذى كان فى مرتبة العقل الثالث وأنزله ضلاله إلى المرتبة العاشرة، ثم يعود الملاك العاشر فيرتفع ومعه جميع الحدود من العقول أعلى مرتبة أعلى من مرتبتة السابقة، أى إلى دائرة العقل الثانى، ويحدث هذا أيضا مع الأئمة الذين خلفوا آدم فى دور الكشف الأول، وقد تلاه دور من الستر يلى دور الستر دور كشف .. وهكذا، وتتعاقب هذه الأدوار حتى قيامة القيامة التى يكمل بها استهلاك كورنا، وتعود إنسانيتنا وملاكها إلى حالتهم الأصلية. ويشير الأئمة الأولياء إلى أن الدور الكبير أو الكور الأعظم يمتد ٣٦٠,٠٠٠ سنة.

ونحن نعيش الآن دور ستر بعد دور كشف، وقد حدث خلال الثلاثة آلاف سنة الاخيرة من دور الكشف الأسبق اضطرابات أجبرت الكبار الأعلين على إعادة نظام الأسرار والتقية، لأن الإنسانية لم تصبح جديرة بتناول أمور الغيب، فلابد من إبداع شريعة جديدة لا يستطيع تأويلها إلا ذوو الولادة الجديدة فى عالم الرموز إلى قيام القيامة. وفى خلال هذا الاضطراب الأخير خرجت الانسانية من الجنة إلى السقوط فى الهاوية، وخان آدم الأمانة بتأثير إبليس، وكذلك فهو قد رفض تنصيب الإمام اليافع آدم الذى نص عليه أبوه «هنيد» آخر أئمة دور الكشف السابق، وكان إبليس من حدود الدور السابق أما الآن – فى دور الستر – فهو يظهر فى صورة برزخية مسرعة إلى الارض. وآدم الذى نعرفه أى آدم الارضى هو أول امام فى هذه الأرض.

وقد أشار «حميد الدين الكرمانى» ٤٠٨ هـ – ١١١٧م ،إلى وجود مطابقة بين الحدود الباطنية : العليا منها والأرضية، ويشكل مجمل كل من الحدود الفوقية

والأرضية عشر درجات يتصل بعضها ببعض على شكلين ثلاثى وسباعى:

(١) الشكل الثلاثى :

أ - يوجد ناطق على الأرض، أى نبى مبلغ بشريعة وبقانون إلهى، أى بنص ظاهرى. وهذا الناطق هو الشبيه الأرضى للعقل الأول، الذى بدأ الدعوة فى السماء.

ب- الوصى أى الإمام مستودع الوحى النبوى والوريث الروحانى المباشر لنبى، وإمام الحقبة الاولى ووظيفته التأويل الباطنى، وهو بهذا يعتبر شبيهاً للعقل الثانى أو النفس الكلية.

جـ - الإمام الذى يديم التوازن بين الباطن والظاهر خلال الدور، شبيه العقل الثالث أى آدم الروحانى.

(٢) الشكل السباعى أو الحدود السبع :

فيشابه كل منها صيغة من صيغ النور او عقول عالم الابداع الاخرى، فالباب شبيه الامام، والحجة شبيه الكامل أى النبى، وتوجد ثلاث درجات أصلية، للداعى، ودرجتان فرعيتان أحدهما للشخص الذى يقبل طلب المستجيب الجديد ويسمى هذا الشخص بالمأذون المطلق، أما الذى يجتذب حديثى الايمان فيسمى بالمأذون المحصور. وهكذا تستمر الحدود الباطنية العشرة دوراً بعد دور، فكل حقبة من دور النبوة أى دور الستر يبدأها ناطق أو وصى تليه سباعية واحدة أو أكثر من الأئمة، ثم تختتم بإمام أخير هو القائم، أى إمام القيامة أو قائمها الذى يتم الحقبة السابقة، ويقيم النبى الجديد، ومجموع الحقب السبع يؤلف دور النبوة، وهذه الحقب السبع هى حقب الأنبياء الكبار الستة آدم وإمامه شيث ونوح وإمامه سام وابراهيم وإمامه اسماعيل وموسى وإمامه هارون وعيسى وإمامه شمعون، ومحمد وإمامه على. أما الناطق السابع فهو إمام القيامة (مثله مثل الامام الثانى عشر عند الإثنى عشرية) وهو لن يأتى بشريعة جديدة، ولكنه سيكشف عن المعنى المستور للوحى السماوى ويهيئ للأنتقال إلى دور الكشف القادم.

ناسوت الإمام ولاهوته :

ناسوت الامام ليس هو الجسد المعروف لنا، بل هو أثيرى كافورى ينتج من مغناطيس كونى يمارس عمله على أجساد المستجيبين الأثيرية ونفسهم الريحية، وإذن فهو ليس جسداً مكوناً من لحم وعظم مثل بقية أجساد الناس.

أما لاهوت الإمام فهو يحدث له من الولادة الروحية. ويفصل المؤلفون الاسمعيليون حقيقة هذا اللاهوت فيقولون : إن كل مستجيب يقسم على الولاء للدعوة يتصل بروحه قبس من نور يقترب منه ولا يمتزج فيه. وإذا ما صلح عمل المستجيب وفكره جذبت صورة نوره إلى صورة نور صاحبه الذى يسبقه ويعلوه فى المرتبة وذلك بواسطة مغناطيسية عامود النور، ثم يرتفع الاثنان معا إلى الحد الذى يعلو عليهما، وهكذا حتى يصلوا جميعاً إلى مرتبة يشكلون فيها مجمل الحدود أو الهيكل النورانى الذى له شكل إنسانى رغم أنه هيكل روحانى محض، هذا الهيكل النورانى هو الامامة وهو مثل لاهوت الامام.

ومنذ الوقت الذى ينص فيه على الإمام الجديد، يصبح هذا الامام مرتكز الهيكل النورانى وتكون لاهوتيته وإمامته هى الجسد الروحانى المكون من كل صور المستجيبين النورانية. ولكل إمام من الائمة هيكله النورانى القدسى الخاص الذى يتكون بهذه الطريقة، ويشكل مجموع الأئمة الهيكل النورانى وهو قمة الهكيل النورانى الأعظم، وعندما يترك امام من الأئمة هذا العالم يرتفع هيكله معه إلى أحشاء الملاك العاشر (آدم الروحانى – الإنسان الملكوتى) ثم ينتظرون هناك جميعاً قيامة القائم أو إمام القيامة الذى يختم الدور ليرتفع معه عند مجيئه لخلفاء الملاك العاشر.

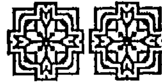
ولدى كل قيامة كبرى من اللاتى يختتمن دور ستر أو دور كشف يأخذ الإمام الأخير القائم كل هيكل الحدود معه، ويرتفع إلى عالم الإبداع حتى يخلف الملاك العاشر. أما الملاك العاشر نفسه فيصعد فى عالم الابداع الذى يجتذبه معه بكامله فى هذا العصود، وهكذا فإن كل قيامة كبرى وكل ختام دور يسمح لملاك الإنسانية أن يقترب بنفسه وبرأسه من مرتبته ومرتبتهم الأصلية، وكذلك فإن تعاقب

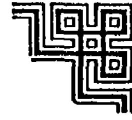
الأدوار وألوف السنين ينهى الزمان أو الأبدية المتخلفة الناجمة من برزخية الملاك الآتية، وهكذا نجد أن فعل الخلق وفعل الإيجاد وجهان لصيرورة واحدة تفضى إلى نفس النهاية، ويصبح معنى إحداث العالم وغايته هو إيجاد أداة يعود بها آدم الملكوتى إلى مرتبته المفقودة، وذلك بمساعدة جميع الذين يقبلون دعوته فى عالم الإبداع قبل وجودهم على الأرض، أو من يستجيبون لدعوة الأنبياء والأئمة فى هذه الحياة. أما الكافرون والجاحدون فترتفع صورهم البرزخية إلى رأس ذنب التنين وهى منطقة يسميها علم الفلك بهذا الأسم وتعتبر منطقة البرازخ التى يدور فيها الجرم الأزلى الذى يحتوى الشياطين الإنسانية وكذلك الأفكار والآراء الشريرة التى تحدث فى عالم البشر .

وفى دور الستر يظهر الامام ويرتفع فى ليلة القدر وهى ليلة الانسانية ذاتها فى هذا الدور الذى نعيش فيه .

التناسخ :

ويقول بعض المؤرخين أن الإسماعيلية تؤمن بالتناسخ، ولكن الحقيقة أنهم يقولون أن الانسان بعد الموت يتحول جسمه إلى ما يجانسه من تراب، أما نفسه أو روحه فتصعد الى الملأ الأعلى، فإذا كان مؤمناً بالامام فى حياته فإن نفسه تحشر مع الصالحين وقد تصبح ملكاً مدبراً، وهذه هى الجنة، وإن كان شريراً عاصياً للإمام أو منكراً له حشرت روحه مع الأبالسة والشياطين أعداء الامام، وهذه هى النار ؛ وهكذا نجدهم يأولون الثواب والعقاب والجنة والنار.








فلسفة الاسماعيلية

١ – معنى الفلسفة عند الإسماعيلية :

يستند الإسماعيلية إلى حديث نبوى يقول :(إن بين قبرى وبين هذا المنبر الذى أهدى الناس منه لروضة من رياض الجنة) ، ويفسر الإسماعيلية منبر الهداية بأنه إشارة إلى الشريعة وفرائضها وأحكامها، أما القبر فهو الفلسفة التى يموت فيها ظاهر الشريعة، أما روضة الجنة بين المنبر والقبر فهى روضة الحقيقة الباطنية ومجال البعث والاحياء، حيث يبعث الذى تكشفت له بواطنها إلى حياة جديدة دائمة. فالفلسفة إذن مرحلة تعليمية واجبة للبعث والتطهير ، ولهذا سماهم الغزالى بالتعليمية.

فليست المسألة مسألة توفيق بين الشريعة والحقيقة، بين النقل والعقل، وبين الدين والفلسفة، وكما هو الحال عند الغزالى وابن سينا وابن رشد، ولكنه موقف جديد يستهدف زوال الشريعة نهائياً وتحولها، ثم تبعث العقيدة من جديد فى ديانة جديدة، وهى الحكمة الالهية ودين الحق، والتأويل هو أداة التحويل الذى يرد المعطيات الواقعية إلى مصادرها الباطنية حيث منبع الحكمة والفلسفة التى تنتهى بالكشف أو بالعرفان وهو الطريق إلى الولادة الروحية أى البعث .

ب ـ العقيدة الإسماعيلية :

لقد رأينا كيف أن ثمة اختلافاً كبيراً بين كتاب الاسماعيلية ومؤرخيهم حول الأسس الفلسفية لعقيدتهم، فمنهم معتدلون يخشون ثورة العامة وإنكارهم للغلو ، فيذهبون إلى حد الإنكار لمذهب الحلول وتألية الأئمة، ومنهم من أظهر غلوة فى

كتابات، وكان يقصد بها ألا تذيع فى غير أوساط خاصة الاسماعيلية .

والواقع أن الطائفتين تسيران فى نفس الاتجاه إلى تأليه الأئمة كما يبدو من الصفات التى خلعوها على أئمتهم رغم الحرص الشديد الذى التزمه المعتدلون والغلاة على السواء .

ولا يسع أى مؤرخ للعقيدة الإسماعيلية أن يختار نسقاً واحداً بعينه لكى يعطى صورة حقيقية متكاملة لهذا المذهب الذى اختلف المؤرخون فى تحديد هيكله العام وبنيته الحقيقية .

ولهذا فإننا سنعرض فى كتابنا هذا لصورتين من صور هذا المذهب ويظهر فى كل منهما أثر الفلسفة الأفلاطونية المحدثة ونظريتها فى الفيض، والصورة الأولى هى خلاصة مواقف المعتدلين من الأسماعياية الذين يحاولون التمشى مع آراء الجمهور ولو أنها تكشف عن غلو مستتراً لا سيما فى جعلهم الأعداد أصولا لعقيدتهم تحت تأثير فيثاغورى . أما الصورة الثانية فهى تعبر عن موقف إسماعيلى فاطمى متكامل يظهر فيه أثر الفلسفة بوضوح .

(١) أما الصورة الأولى والمعتدلة للمذهب الاسماعيلى فهى التى يكتفى أصحابها بالقول بتنزيه الله وتجريده من كل صفة وتوحيده بنفى ما يليق بمخلوقاته من صور جسمانية عنه، وقد نسبوا الأسماء الحسنى الى العقل الكلى وأحاطوه بكل صفات الكمال، كما قال الفلاسفة الإسلاميون، وكذلك العقل الكلى عندهم هو المبدع الأول، وهو المرموز إليه بالقلم فى سورة «القلم»، وهو الخالق المصور الواحد القهار الجبار العزيز المذل العلى القدير ... الخ، وقد أبدع العقل الكلى النفس الكلية أو المبدع الثانى، وهذا هو اللوح المحفوظ الذى أشار إليه القرآن،وجعلوا للنفس الكلية جميع صفات العقل الكلى ، ولكن العقل الكلى كان أسبق فى الوجود وإلى توحيد الله وتنزيهه، فسمى السابق، وسميت النفس الكلية بالتالى، وقد تم إبداع جميع المبدعات الروحانية والمخلوقات الجسمانية فى الأرض، وفى السماء بواسطة العقلى الكلى والنفس الكلية معاً .

ومن ثم فإننا نرى كيف أن الأسماء الالهية الحسنى قد أسبغها الاسماعيلية على العقل الكلى وأسبغوها بعد ذلك بصفة خاصة على الإمام. وقالت الاسماعيلية إن العقل الكلى فى العالم العلوى يقابله الامام فى العالم الجسمانى، وهذا يعنى أن الصفات والأسماء التى خلعت على العقل الكلى هى الصفات وأسماء الامام، وأن الامام مثل للعقل الكلى أو مثال له، وأسماء الله الحسنى التى قالوا عنها أنها أسماء العقل الكلى هى أسماء للامام. وإذا كان الامام مثل للعقل الكلى فهو يسمى أيضاً بالقلم، والحجة يسمى بالروح وهو اسم النفس الكلية .

وهكذا نجد الاسماعيلية يجعلون المراتب الدينية مقابلة للمراتب السماوية الالهية، ويستعيرون التفسير السحرى للأعداد عند الفيثاغوريين ، ويجعلون الأعداد أصولا لعقيدتهم، ونجد الواحد عندهم يقابل العقل الكلى، والاثنان العقل الكلى والنفس الكلية .. الخ ، أما الخمسة فهى العقل الكلى والنفس الكلية ،ميكائيل وإسرافيل وجبرابيل، وهم محمد وعلى وفاطمة والحسن والحسين، ويقابلهم فى المراتب الدينية الامام والحجة والداعى والمأذون والمكاسر .

٢ - أما الصورة الثانية للمذهب الاسماعيلى كما يعرضها الفاطميون من الاسماعيلية فهى التى يذهب أصحابها إلى القول بأن الله هو المبدع وغيب الغيوب لا تدركه الأبصار ولا ينسب إليه اسم ولا صفة ولا نعت ولا وجود لا عدم وجود «المبدع هو فوق الكائنات وهو ليس بكائن ولا يكون، إنه يمنح الوجود وهو الوجود ذاته والكائنات كلها تخضع لأمر التكوين فى وجودها . والواحد أو المبدع مستقل عن الموجودات التى يبدعها مع أنه يؤكد وجوده فيها وبها ».

وقد احترز الاسماعيلية فى توحيدهم من الوقوع فى شراك التعطيل أو التشبيه، وهم قد إستخدموا جدل الأصداد فى وصفهم لله، فالمبدع بحسب رأيهم هو الأمر وضده، فهو فى آن واحد عدم وجود وليس بعدم وجود، وأيضاً هو لازمانى وليس بلا زمانى .. الخ ، ولا يكون كل نفى صحيحاً فى وصفنا لله إلا إذا تم نفى هذا النفى، أما حقيقة الوجود الالهى فهى تتمثل فى وقوع هذين الضدين أو النفيين فى آن واحد، ولا يكتمل الضدان هنا إلا بعمليتى التنزيه والتجريد .

ويقتضى التوحيد عند الإسماعيلية معرفة الحدود السماوية والأرضية والايمان بأن كل حد منها وحيد ومتفرد فى مكانته ورتبته بدون أن يشترك معه حد آخر، وقمة التوحيد تتمثل فى الأولوهية التى يفسدها الشرك بما يدخله من كثرة فى ذات الله، بينما نجد الجوهر الإنسانى يفسد لأنه ينطوى على كثرة وليست له وحدة حقيقية لانعدام معرفته بالحد، ولأن تحديد مرتبته فى الوجود لا يرجع إلى ذاته بل إلى الحد الأول للتجلى الالهى وهو العقل الأول الخاضع الأول لأمر التكوين وهو أيضاً يمثل عالم الابداع والفيض المتعارض مع عالم الخلق .

يبتدئ الانبعاث الأول اذن انطلاقاً من العقل الأول أو العقل الكلى وهو فعل الابداع الأول وهو أيضاً كلام الله ويسمى العقل الأول «بالسابق» لأنه أول من أنجز التوحيد؛ كما أنه هو الذى دعا الصور النورية الأخرى إلى التوحيد .

ويصدر العقل الثانى عن تعقيل الاول للمبدأ الأول. ولما كان العقل الاول هو الهوية الالهية الوحيدة التى يمكن لنا إدراكها، فإننا يجب أن نؤمن بأن العقل الاول هو الله أو أنه موضوع ظهور التجلى الالهى، ولهذا فإننا نطلق عليه جميع الاسماء الحسنى التى نطلقها على الله، والله هو الذى يهب العقل الاول اسم الالوهية الأعظم، ويرى الاسماعيلية أن هنا ينكشف السر الالهى الذى يظهر فى التجلى .

ومن ثم فإنهم يرون أن للتوحيد مرحلتين: فقولنا «لا إله» «إنما يعتبر نفياً محضاً، وأما «إلا» فهى استثناء وتأكيد خاص مطلق، ومعنى «لا إله» أن العقل الأول تحقق من أن الألوهية فى وجودها تعتبر خارجة عن ذاته، وإذن فهو لا ينسبها لنفسه، أما قولنا «إلا الله» فإنه إثبات يستدعى للوجود العقل الثانى والنفس الكلية، وهذا العقل الثانى هو الصادر الأول عن العقل الأول ويسمى بالتالى بالاضافة إلى السابق وهو العقل الأول، وهكذا يفسر الاسماعيلية قولنا (لا إله إلا الله) .

وقد بالغت الاسماعيلية فى القول بأن ذات الله أى الواحد تخفى علينا فإننا ــ كما يقولون ــ لا نعرف المبدع الأول إلا عن طريق ما يعرفه عنه العقل الأول، ومن ثم فيستحيل لنا تحديد ماهية الله، فيجب الاكتفاء بالنظر إلى العقل الأول باعتباره

مظهراً للتجلي الالهي ، ويعتبر العقل الأول إذن ستر ودعامة لاسم الله الأعظم ويجب أن تعود إليه كل الآيات التي يرد فيها هذا الأسم، ومع هذا فإن العقل الأول يقصر عن بلوغ الألوهية في ذاتها والتي يهبه إياها المبدع الأول، ومن ثم فهو يرفض قبولها لنفسه. ويستند الإسماعيلية إلى تفسير متعسف لكلمة الله لكي يبينوا حقيقة الغموض الذي يحيط بالذات الالهية على رأيهم، فكلمة الله عندهم مشتقة من الأصل (وله) أي الذهول. (وألهانية) إنما تعني عندهم الالوهية، وتؤخذ على أنها (الهانية) وهي حالة المتأوه والمشتاق، فهوية الالوهية إذن لا تبلغ جوهرها إلا في حالة النفي عند العقل الأول أو في حالة الذهول والشجن التي تلم به عند ما يشعر بعجزه عن تصوره .

ولما كان الله خافياً عنا على هذا النحو، فإنه يصبح لكل ما يصدر عنه موضوع شوق وحنين ، ويتكرر هذا التقابل بين كل حدود السماوات والأرض في حركة تصاعدية دائمة، وتظهر هذه الحركة في ثنائية سارية في الوجود، فنجد في قمة الوجود علاقة بين الحد الأول والمحدود الأول من العقل الأول ، وهذا المحدود الأول هو العقل الثاني وحده الأول العقل الأول، وثمة ثنائية أخرى بين السابق والتالي، والقلم واللوح، ويقابل هذه الثنائية على الأرض النبي ووصية، وتتكرر هذه البنيه الثنائية في مختلف رتب السلسلة الأرضية والسماوية، وتقابل احداها مع الأخر وهذا يفسر تمسك الاسماعيلية بالحديث الشريف القائل بأن «من عرف نفسه فقد عرف ربه».

العقل الثالث :ـ

ويظهر الشر مع انبثاق العقل الثالث وينتسب هذا الشر الى ماضي يرجع الى ماقبل وجود الانسان على الأرض ولذلك فهو مرتبط بظهور البرزخية .

الاسماعيلية دعوة الى التوحيد الباطني وهي تبدأ في السماء بنداء يوجهه العقل الاول قبل الزمان الى جميع صور الابداع الملائكي النورانية، وهي دعوة خالدة والدعوة الاسماعيلية في الحقبة المحمدية من الدور الحالي للنبوة ليست إلا الصورة

أو المثال الأرض لهذه الدعوة الأزلية وتبدأ وجودها على الأرض فى عالم الحس مع آدم الاول وهو قبل آدم دورنا هذا بزمن طويل، بينما يستجيب العقل الثانى لهذا النداء نجد أن العقل الثالث المكون من ثنائية العقل الاول والثانى ويعارضه بالسلب والرفض وهذا العقل الثالث هو آدم الروحانى آدم الملكوتى ملاك الانسان الام وبه يبدأ التاريخ المقدس للبشرية.

ويرفض هذا العقل الثالث ـ وهو فى دوار الدهشة ـ العقل الثانى الذى هو الحد الذى يسبقه، اعتقاداً منه بأنه يمكن الوصول الى المبدع الاول بدون وساطة الثانى، لان العقل الاول يحمل فكرة الاله الموحى، أو أنه يضع نفسه فى مرتبة المطلق .

ويظل العقل الثالث في حيرة مصدرها انطباع ظل ابليس فى ذاته الى أن يتمكن من أن يقذف بهذا الظل (ظل إهرمان) بعيداً عنه الى العالم السفلى حيث يظهر في أدوار الستر دوراً بعد دور .

لكن هذا العقل الثالث يظل فى دواره وحيرته على هذا النحو حتى يرى نفسه متخلفاً قد تجاوزه الترتيب الاعلى، فبعد أن كان الثالث أصبح العقل العاشر، وإذن فإن هذه المسافة الزمنية والتخلف فى الترتيب الذى علق بالعقل الثالث إنما يرجع مصدره إلى زمان حيرته الذى يتعين عليه التخلص منها اذا أراد العودة إلى الصعود الى العالم الاعلى. ولكن هذا التخلف الذى علق بالعقل الثالث يترك بصماته فى ذاته النورانية اذ تظهر فيها الكدورة والبرزخية وهى مصدر الشر فى العالم .

ولكن العقل الثالث، لكى يتخلص من حيرته هذه، نجده يتتبع الكروبيين السبعة، أى الكلمات الالهية السبعة التى تساعده فى العودة الى ذاته، والعدد سبعة هنا يشير الى زمان سقوط العقل الثالث وزمان تخلفه وكذلك يشير الى الحقب السبع المساوقة لدور نبوة واحد، اذ أنه فى كل حقبة من هذه الأدوار يوجد سبعة أئمة. ويتعين على العقل الثالث، كما قلنا، أن يحدد هذا التخلف فى عالم الابداع .

ويلاحظ من ناحية أخرى أنه يوجد فى داخل كل عقل ملائكى من عقول عالم الابداع، عالم ابداع لصور لاتحصى من النور، وهذه الصور النورانية التى

تؤلف عالم ابداع العقل تنكر على العقل دعوته الباقية، وهذا الانكار هو أصل الكدورة فى ذواتها الناقصة ولا يمكن أن يتخلصوا من هذه الكدورة أو الظلمة اذ ظلوا قائمين فى العالم النورانى، ومن ثم فقد أحدث لهم آدم الروحانى عالم الطبيعة كمحطة تجد فيه هذه الصورة التى كانت فى الماضى نورانية وعلقتها الكدورة تجد فيه خلاصها.

العقل العاشر :

يوجد هذا العقل نفسه عند الاسماعيلية وعند أتباع ابن سينا والأشراقيين على حد سواء، وقد أدمج مع روح القدس أو الملاك جبريل كملاك للمعرفة أو للوحى. والفرق الوحيد بين الاسماعيلية وغيرهم، هو أ ن الحكمة الالهية الإسماعيلية لا تضع العقل الفعال فى المرتبة العاشرة نتيجة للفيض ولكنها تجعله نتيجة لانبعاث تأثير مأساة العقل الثالث الذى تبدأ منه البشرية وهو مصدر إنسانيتها الحاضرة وكذلك فهو، أى العقل، يسجل تقهقراً وتخلفاً زمانياً بعد أن غشيت الكدورة ذات العقل الثالث، فلقد تولد الرعب فى عالم الإبداع عندما أقتحم الظلام وجودهم عند العقل الثالث، وهم يقومون بحركة ثلاثية لكى يتخلصوا من هذا الظلام ، وعن هذه الحركة الكونية الثلاثة نشأت أبعاد الفضاء الكونى الثلاث، وتؤسس هذه الحركة على قواعد معرفية هى نفسها أسس حركة الفيض عند أفلوطين .

وكنتيجة لهذه الحركات الكونية حدث التكوين الأول فى الأجرام السماوية،فقد ثبتت الكتلة الأكثف، وانفجر الفضاء الكونى وتفتت الى عدة مناطق فى الكواكب السماوية ومناطق العناصر المادية. ونجد أن كل كوكب يمارس وصاية لمدة ألف سنة على عالم فى دور التنشئة، حتى جاء دور القمر فى أوائل الألف السابع، فحدث الانسان الأول وكان له صحابة يعيشون معه حياته على شكل نبته قاسية شقت طريقها ونمت على سطح الأرض .

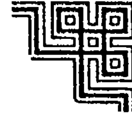
وهكذا تظهر صورة الميتافيزيقا الإسماعيلية بطابع يكتسى بالصورة الملائكية، ونحن نلاحظ أنه توجد فى جميع المراتب الروحية أشخاص روحانية هى الملائكة،

ويحمل الملاك هنا وظيفتين: وظيفة روحية معرفية، ووظيفة وجودية كونية، وهكذا يلتحم عالم الوجود بعالم المعرفة، ولكنها معرفة ذات نمط الهى.

ولاشك أن الإسماعيلية يكونون بذلك قد التزموا مسار المذهب الأفلوطينى الذى يوحد أصحابه بين فعل المعرفة وفعل الايجاد، وأضافوا الى المذهب تنظيمات العالم الملائكى التى نجدها عند متأخرى الأفلوطونية المحدثة ولاسيما (أبروقلس) وقد تأثر بها المسلمون فنجد لابن سينا رسالة فى أقسام الملائكة وكذلك يشير الغزالى اليهم وأيضاً المدرسة الإشراقية وأتباعها.

على أن الاسماعيلية التزمت فى أخذها لمذهب الأفلاطونية المحدثة بكل الرصيد الباطنى الذى آل اليها منذ عهد مدرسة الاسكندرية، فنرى فى عقائد الاسماعيلية تأثيرات فيثاغورية واهتمام بالبحث فى أسرار الأعداد مثل العدد سبعة الذى يرمزون به الى الأدوار السبعة التى يشتمل كل منها على حقب سبعة أو أكوار سبعة، وتأثرهم كذلك بآراء الغنوصية فى العرفان، وآراء الزرادشتية فى ثنائية النور والظلمة وفى تصويرهم لمأساة العقل الثالث خلال الزمان الدورى، وهم إنما يرسمون طريق الدعوة والمحن التى تلاقيها ويستعيرون لذلك الأسلوب الفلسفى الملائكى الباطنى، ولهذا يبدو تركيب المذهب عندهم فى صورة تلفيقية تنطوى على أخلاط شتى متنافرة بعضها مأخوذ من أصول فلسفية، والبعض الآخر من أصول دينية قديمة أو سحرية ... الخ .

ومن ثم فإنه من الصعب بل من الخطورة اصدار حكم نهائى على أية صورة من الصور المذهبية الاسماعيلية واعتبارها صورة نهائية لهذا المذهب، نظراً لضياع معظم كتب الاسماعيلية وكذلك لاحتماء كتابها بمبدأ التقية وعدم افشاء أسرار العقيدة للغير. الأمر الذى أفسح المجال لكل من كتب من غير الإسماعيلية مستعرضاً آراءهم لكى يطلق العنان فى حرية تامة لقلمه دون أن يجد منتقداً اسماعيلياً يوضح له ولغيره حقيقة هذا المذهب وصورته النهائية التى يمكن الاستناد إليها فى الحكم عليها .






فرق إسماعيلية

القرامطة - الحشاشون - الدروز

لقد صاحبت حركة الإسماعيلية حركات باطنية تسير فى فلكها وتتأثر بها بل وترتبط بها أحياناً بأوثق الروابط، وربما تعارضت معها فى الأهداف السياسية والمطامع العملية، وقد كانت هذه الحركات شبه جمعيات سرية ترمى لأهداف سياسية وتتخذ الدين مطية لها للعمل على إقامة دولة دينية يشيع فيها العدل كما يتراءى لهم، ولما كان تحقيق أهدافهم مرهوناً بالإطاحة بالدول القائمة على عهدهم، لهذا فقد اتفقت أساليبهم فى التآمر على قلب نظم الحكم التى لاتدين بالولاء للاسماعيلية، للعمل على ترسيخ عقائدهم السرية والقضاء على عقائد الاسلام السنى أينما وجد فى محيط نشاطهم الدموى السرى، فيعلمون على رفع التكاليف الشرعية وإباحة المحارم، أو تأويل الفرائض بما يخرج بها عن مضمونها الحقيقى .

وهذه الفرق الاسماعلية تتخذ لها ألقابا ومسميات تختلف باختلاف العصور والأنظار، فهم باطنية يرون أن للدين ظاهرا وباطنا فيؤولون الظاهر طلبا للباطن الذى يتفق مع معتقدهم، وهم قرامطة فى العرق وفى اليمن، وهم مزدكية نسبة إلى مزدك الفارسى، وهم بابكية نسبة إلى بابك الخرّمى، وهم تعليمية فى خراسان، وميمونية نسبة إلى ميمون القداح، وهم فى مصر عبيدية نسبة إل عبيدالله المهدى، وفى الشام نصيرية ودروز، وفى الهند بهرة واسماعيلية حديثة وعند الأكراد علوية وفى بلاد الترك بكتاشية وقزلباشية، وفى بلاد فارس بابية محدثة وقد تفرعت عنها البهائية .وجميع هذه الفرق ترجع إلى الاسماعيلية الأولى القديمة.

وتتفق هذه الفرق فى نزعاتها الباطنية وتأثرها بالفلسفة الفيثاغورية وإيمانها بالخصائص السحرية للأعداد وبتأثير الأفلاك والنجوم على حياة الانسان بل أنهم يؤلهون هذه الموجودات السماوية وقد يقولون بتجسدها فى آدميين، وبالجملة فهم يخلطون علوم الصابئة فى الفلك بالرياضيات وبالفلسفة، وبالكتب المقدسة للأديان السابقة ، ويموهون على المؤمنين قائلين بأن الدين للعامة ويقصدون به دين الظاهر أما الحكمة وهى دين الباطن فهى مقصورة على الخاصة، وتعطينا رسائل أخوان الصفا صورة واضحة لحصيلة الثقافة العلمية والفلسفية التى تنسب للاسماعيلية.

وقد رد الغزالى عليهم فى فضائح الباطنية والقاضى عبد الجبار فى « تثبيت دلائل النبوة» وعبد القاهر البغدادى فى «الفرق بين الفرق» وهو يرى أن العبيدية منهم اتباع عبيدالله المهدى مؤسس الدولة الفاطمية فى المغرب وفى مصر، ينتسبون خطأ الى محمد بن اسماعيل بن جعفر الصادق لأنه بحسب رأى الثقات أن محمداً هذا مات عقيما ولم يخلف ولداً، والثابت لدى جمهرة المؤرخين أن عبيدالله المهدى هذا هو من نسل ميمون القداح أو من أصل يهودى أدعى النسب إلى آل البيت منتهزاً مرحلة ستر الأئمة الاسماعيلية، وهى مرحلة غموض فى تاريخهم فزج بإسمه فى غمارهم. ويورد محمد مالك اليمانى صاحب كشف أسرار الباطنية نص المحضر الذى أخرجه علماء المسلمين عام ٤٠٢هـ وقد تضمن فتوى الإمام محمد بن الأكتفانى قاضى قضاة الدولة العباسية ووقع عليه من كبار الأئمة : أبو حامد الأسفرائينى، وأبو عبدالله الصميرى آخر سفراء الامام الغائب عند الاثنا عشرية.

وصورة هذا المحضر كما يلى:

«هذا ما شهد به الشهود أن (معد أى المعـــز لدين الله) بن اسـماعيل بن عبد الرحمن بن سعيد (وهو عبيدالله المهدى) منتسب إلى ديصان بن سعيد الذى تنسب إليه الديصانية وأن هذا الناجم بمصر وهو منصور (الحاكم بأمر الله) بن نزار الملقب بالحاكم ... وأن من تقدمه من سلفه الأرجاس الأنجاس ـ عليهم لعنه الله ولعنه اللاعنين ـ أدعياء خوارج لا نسب لهم فى ولد على بن أبى طالب رضى

الله عنه وأن «ما أدعوه من الإنتساب إليه زور وباطل» وأن هذا الناجم فى مصر هو وسلفة كفار زنادقة ملحدون معطلون وللإسلام جاحدون ، أباحوا الفروج، وأحلوا الخمر، وسبوا الأنبياء وادعوا الربوبية ... كتب فـــى ربيع الأول سنة أثنتين وأربعمائة هـ» .

ويدل نص هذا المحضر على الشك والغموض الذى يحيط بنسب عبيدالله المهدى، أما انتسابه إلى ديصان بن سعيد فلم يثبت تاريخيا بل المرجح أنه من نسل ميمون القداح وكان ميمون هذا من أتباع الديصانية كما تذكر كتب الفرق .

على أن هذه الحركات التى تدين بالولاء للإسماعيلية الأولى قد اتخذت مسارها التاريخى على اكتفاء شخصيات عرفت بأساليبها الدموية وتخريبها لعقائد أهل السنة والجماعة . منهم عبدالله بن ميمون القداح المتوفى عام ٢٦١هـ وحمدان بن الأشعث الملقب بقرمط الذى خرج عام ٢٦١هـ ، وأبو سعيد الجنابى الذى ظهر فى البحرين عام ٢٨٦هـ واستولى على القطيف والأحساء وحجرثم إبنا أبى سعيد وهما أبو طاهر وسعيد، وقد استولى أبو طاهر على الحجاز وقلع الحجر الأسود ، ثم على بن فضل المتوفى ٣٠٣هـ وأبو عبدالله الشيعى وأخوه أبو العباس المبعوثان إلى المغرب للدعوة لعبيد الله المهدى، والحسن بن مهران المقنع، وذكرويه مهروية صاحب الفتن بالشام وقد خرج عام ٢٨٩هـ والحسين الصباح صاحب قلعة ألموت وحمزة بن على مبتدع مذهب الدروز هو والدرزى .

وقد أختلفت آراء مؤرخى الفرق الأسلامية فى بيان حقيقة مذهبهم، وقد أوردنا حين الكلام عن عقائد الاسماعيلية صورتين من صور هذه العقائد ، ولكن بعض الفرق التى تنسب الى الاسماعيلية تنبت مواقف نظرية، وهى وإن كانت تختلف إلى حد ما عن الموقف الاسماعيلى العام إلا أنها تندرج فى اطار هذه العقائد فى نهاية الأمر ويذكر صاحب الفرق بين الفرق: أن المتكلمين إختفوا فى بيان أغراض الباطنية فى دعوتها، فذهب أكثرهم الى أن غرض الباطنية الدعوة الى دين المجوس بالتأويلات التى يتأولون عليها القرآن والسنة ـ وهم يقولون بأن المبدع الأول أبدع النفس ثم أن الأول والثانى مدبران للعالم بتدبير الكواكب السبعة والطباع الأربعة

وهذا فى الحقيقة معنى قول المجوس : أن يزدان خلق أهرمن وأنه مع أهرمن مدبران للعالم غير أن يزدان فاعل الخيرات وأهر من فاعل الشرور ... ومنهم من نسب الباطنية الى الصابئة الحرانية. لأنهم يكتمون معتقدهم والباطنية يفعلون كذلك.

ويستطرد عبد القاهر البغدادى قائلا: «الذى يصح عندى من دين الباطنية أنهم دهرية زنادقة يقولون بقدم العالم، وينكرون الرسل والشرائع كلها (ويميلون) الى استباحة كل ما يميل إليه الطبع » ودليله على ذلك ما قرأه فى كتابهم « السياسة والبلاغ الأكيد والناموس الأعظم» من عبيدالله المهدى الى سليمان الجنابى إذ أوصاه فيه بأن يدعو الناس بالتقرب إليهم بما يميلون إليه وبايهام كل واحد منهم بأنك منهم « فمن آنست منه راشدا فاكشف له الغطاء، واذا ظفرت بالفلسفى فإحتفظ به فعلى الفلاسفة معولنا وإنا وإياهم مجمعون على رد نواميس الانبياء وعلى القول بقدم العالم لولا ما يخالفنا فيه بعضهم من أن للعالم مدبراً لا نعرفه .» وقد أبطل عبيدالله فى رسالته القول بالمعاد والعقاب والجنة والنار الاخروية وسائر التكاليف الشرعية وقال أيضاً فى رسالته :« إن أهل الشرائع يعبدون إلهاً لا يعرفونه ولا يحصلون منه الا على اسم بلا جسم «وقال أيضاً . لسليمان الجنابى: أكرم الدهرية فإنهم منا ونحن منهم وفى هذا تحقيق نسبة الباطنية إلى الدهرية .

منهج الدعوة ومراتبها :

لما كانت هذه الدعوة قد اتخذت طريقها إنطلاقا من تأثيرات باطنية غريبة على الاسلام ـ كما اتضح لنا لهذا ـ فقد كان من الضرورى أن يتسلح دعاتها بأساليب العلم والفلسفة والقدرة على الجدل والاقناع حتى يتمكنوا من استمالة جمهور أهل السنة من المسلمين إلى معتقدهم ولهذا فقد اتفقت فرقهم على منهاج للدعوة، ورتبوا لها دعاة مهرة، وعلى رأسهم شخص يسمى داعى الدعاة، وقد بلغ نظام الدعوة عند الفاطميين أعلى مراتب الدقة والاكتمال كما نرى فى كتب مجالسهم .

يقول صاحب الفرق بين الفرق ١٧٩ ـ ١٨٤ أن لهؤلاء القوم «فى اصطياد

الأغنام ودعوتهم إلى بدعتهم حيل على مراتب سموها: التفرس والتأنيس، والتشكيك، والتعليق، والربط، والتدليس، والتأسيس، والمواثيق بالايمان والعهود وآخرها الخلع والسلخ».

وقد أوردت معظم كتب الفرق تفصيل هذه المراتب، ويتضح منها أن هؤلاء القوم أى الباطنية كانوا على دراية واسعة بآفات النفوس البشرية وطباع البشر على وجه العموم استخدموا عملهم هذا فى تخريب عقائد الاسلام السنى واستمالة جمهور المسلمين إلى آرائهم.

ولما كانت هذه الفرق الباطنية تدور فى معظم عقائدها وممارساتها فى فلك واحد تقريباً، لهذا فإنه من الصعب إقامة حد فاصل بين مواقفها، ولكننا سنكتفى بالاشارة إلى فرقتين من هذه الفرق الباطنية الاسماعيلية وهما: القرامطة والحشاشون ثم فرقة الدروز التى تولدت عن عقيدة الحاكم بأمر الله.

• القرامطـــة:

تنسب هذه الفرقة إلى (عبدالله بن ميمون القداح) و (حمدان بن الأشعب) الملقب بقرمط .

أما عبدالله بن ميمون هذا فيقال إنه كان فارسى الأصل يشتغل بعلاج العيون أى بقدحها، وكان على مذهب الفلاسفة الطبيعيين، جمع بين الدين والزندقة وكان يعيش في العصر العباسى ، ويقال أيضاً إنه من أصل يهودى من «سلامية» بالشام، ويتمسك مؤرخوا أهل السنة ـ كما ذكرنا ـ بأنه والد (عبيد الله المهدى) .

أما حمدان القرمطى فقد اختلف المؤرخون فى أمره وفى سبب تسميته بقرمط، يقول الطبرى : إنه قدم من خوزستان إلى سواد الكوفية وأظهر الزهد والتقشف، وكان به احمرار فى عينيه فسموه مقرمطاً لهذا السبب وهى لغة نبطية تعنى أحمر العينين، ويقول آخرون إن قرمط اسم لقرية من قرى واسط، وأخيراً يقول غيرهم بأنه قرمط لأنه يقارب بين خطواته .

وعلى أية حال فقد ظهرت القرامطة فى أيام المأمون واشتد نشاطها وتسترت

بالإسماعيلية وقالت بإمامة اسماعيل مثلها واستغلت مبدأ التأويل استغلالا واسعاً فميزوا بين دين العامة ودين الخاصة، فبينما يقتصر العامة على ظاهر الشريعة التى جاء بها النبى (ﷺ)، نجد الخاصة وقد تفردوا بتأويلاتهم الباطنية التى يهدمون بها العقيدة الاسلامية من أساسها.

ومن أقوالهم كما يقول محمد بن مالك اليمانى فى « كشف أسرار الباطنية وأخبار القرامطة» : «ولا تقنع بما يقتنع به العوام من الظاهرة، وتدبر القرآن ورموزه وأعرف مثله وممثوله وأعرف معانى الصلاة والطهارة .... (وقولهم) :

وأشهد أن محمداً رسول الله وأشهد أن أحمد بن محمد الحنفية رسول الله، والقبلة إلى بيت المقدس، والحج إلى بيت المقدس، ويوم الجمعة (أى الجماعة) هو الاثنين لا يعمل فيه شيء ، والصوم يومان فى السنة وهما المهرجان والنوروز ..،

ولا غسل من الجنابة إلا الوضوء كوضوء الصلاة ».

وألغت القرامطة مبدأ المعاد وهاجمت المسلمين فى موسم الحج وقتلوا أعداداً منهم كما هدموا قبة زمزم وخلعوا الحجر الأسود وأخذوه إلى بلادهم. وأباحوا المحرمات وقالوا : «وما العجب من شئ كالعجب من رجل يدعى العقل ثم يكون له أخت أو بنت حسناء وليست له زوجة فى حسنها فيحرمها على نفسه وينكحها من أجنبى، وما حرمه ذلك إلا أن صاحبهم حرم عليهم الطيبات وخوفهم بغائب لا يعقل وهو الإله الذى يزعمون ».

وهكذا عمل القرامطة على هدم السنن والشرائع، وتقويض أركان المجتمع الاسلامى وأسسه والقضاء على ما تعارف عليه البشر من تعاليم إنسانسة وأخلاقية وإلهية سامية، وهذه تأثيرات مزدكية هدامة واضحة المعالم ترجع فى أصلها إلى مبدأ شيوعية النساء الذى عرفناه عن المزدكية والبابكية .

منهجهم فى إبطال التكاليف الشرعية :

عمل القرامطة على نشر دعوتهم عن طريق نواب لهم يسمون بالدعاة المأذونين وبالدعاة المكلبين أو المكاسرين تشبيهاً لهم بكلاب الصيد لأنهم يوقعون الناس فى

حبائلهم.

وهم يعلمون الناس أن للدين أسراراً باطنية لا يعلمها إلا الراسخون فى العلم، فالحج عندهم حجان : حج ظاهر لعامة الناس وهو على ما تقول به الشرائع ، أما الحج الباطن فهو زيارة الامام، وكذلك الصلاة صلاتان، والزكاة زكاتان وباطنهما يعنى طاعة الامام وقبول ولايته فى شخص محمد وعلى، ويستدلون على ذلك بأن الصلاة والزكاة على سبعة أحرف وكذلك محمد وعلى على سبعة أحرف، وهذا يدل عندهم على أن المراد بالصلاة والزكاة هو طاعتهما فحسب.

ومع ذلك فمن صلى من العوام مرة فى السنة لم تجب عليه الصلاة طولها، فإن ذلك تكرار لا موجب له، وأما الزكاة فمرة واحدة كل عام.

ويزعمون أن الخمر والميسر قد منعهما الله عن أبى بكر وعمر فقط لأنهما من متع الدنيا وطيباتها، أما سبب المنع عن أبى بكر وعمر فهو أنهما رفضا ولاية على.

والصوم عندهم ليس صوم رمضان بل هو كتمان أمر الأئمة وقت إستتارهم خوفاً عليهم من الظالمين.

والطهارة هى طهارة القلب وموالاة الأئمة والاخلاص لهم.

أما دخول الجنة عندهم فهو ممارسة الشهوات والمحرمات، ومنها الدخول بالحوار العين فى هذه الدنيا، ولا يدخلها إلا العقلاء؛ ومن لم ينلها فى الدنيا لن ينلها فى الأخرة على حد قولهم، وذلك بالرغم من عدم اعتقادهم بالمعاد الأخرون، أى أنهم يريدون القول بأن الجنة فى هذه الدنيا وأنها تحت سلطة الإمام يدخل إليها من يشاء.

ويشير صاحب كتاب (كشف أسرار القرامطة) إلى طرف من أساليبهم فى ممارسة هذه المحرمات فيذكر أنه بعد أن يصل المخدوع إلى المرتبة الرابعة وهى ترك الغسل من الجنابة فإن الداعى يقول له : بقى عليك الخامسة، ويتوسل إليه المخدوع فى أن يكشف له عن الدرجة الخامسة، ويتلو عليه الآية القرآنية :«لقد كنت فى غفلة من هذا فكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد». سورة ق آية ٢٢ ك.ثم

يقول له : أتحب أن تدخل الجنة فى الحياة الدنيا، فيقول: وكيف لى بذلك، فيتلو عليه: «وإن لنا للاخرة والأولى» سورة الليل آية ١٣ك. ثم يتلو عليه : «قل من حرم زينة الله التى أخرج لعبادة والطيبات من الرزق قل هى للذين آمنوا فى الحيوة الدنيا خالصة يوم القيامة. كذلك نفصل الآيات لقوم يعلمون» سورة الأعراف آية ٣٢ك. ويذكر له أن الذين يطلعون على زينه النساء هم الخاصة، وأنهم هم الذين لهم الحور العين كأمثال اللؤلؤ المكنون، وأنه يجب عليه إذا كان ذا عقل أن ينال الجنة فى الدنيا ودون ذلك الجهال. فيقول المخدوع: بلغنى إلى ماشوقتنى إليه. فيقول الداعى: إدفع النجوى إثنى عشر ديناراً تكون لك قربانا وسيما....ثم يمضى به إلى الامام قائلا له: أن عبدك هذا قد صحت سريرته ويريد أن تدخله الجنة وتزوجه الحور العين، وقد وثقت منه وأمنته . فيرد الامام عليه : أنه إذا صح حاله عندك فاذهب به إلى زوجتك فاجمع بينه وبينها. فيقول الداعى: سمعاً وطاعة لله ولمولانا، وينفذ أمر الامام، ويعود الداعى إلى تشويق المخدوع بشهود المشهد الأعظم فيدفع مبلغاً آخر للإمام ويحضر مع جميع المستجيبين وزوجاتهم ليلة تطفأ فيها الشموع والسرج، ويأتون فيها سائر ما حرم الله من المحرمات مدعين أن أمير المؤمنين لديهم قد أحل لهم بعض ما حرم على الجهال ويتلو الداعى الآية: « وما يلقاها إلا الذين صبروا وما يلقاها إلا ذو حظ عظيم» سورة فصلت آية ٣٥ ك

والحق أن هذا التزييف الخطير لمفاهيم الآيات القرآنية يعطينا صورة محزنة لما تردى فيه هؤلاء الغلاة من الإسماعيلية وفرقهم فى مهاوى الضلال واللاأخلاقية . وقد كان بوسعنا أن نتجاهل ذكر مقالاتهم لأنها تجرح الأسماع وتهدر أنبل معانى الدين وفضائله ، إلا أننا رأينا أن ننبه إلى خطورة هذه المواقف لأن أصحابها من الباطنية يتسترون وراء شعارات زائفة من الفضائل المزعومة وينكرون أن يقال عنهم ما ذكرنا تطبيقا لمبدأ التقية الذى يدينون به. ولو كان الأمر يتعلق بفرق مندثرة للغلاة لهان الأمر ولاكتفينا بالرمز والاشارة دون النص الصريح، لكننا نشاهد اليوم بين ظهرانينا طوائف معاصرة من هؤلاء الغلاة تدين بآرائهم الهدامة وتظهر

عقائدهم بمظهر جميل براق مع كتمانها لهذه التيارات الباطنية الخطيرة التى

عملت على هدم العقائد الاسلامية السمحة، ومن بين هذه الفرق التى لا زالت تعيش للآن فرقة (البهائية) و (العلوية) و (النصيرية) و (المخمسة) وبعض طوائف الاسماعيلية الأخرى ،

الحشاشون (أصحاب قلعة ألموت) :

● يعتبر المؤرخون حركة الاسماعيلية فى ألموت حركة متطورة عن الاسماعيلية الأولى ومؤسسها هو « الحسن الصباح» ٥١٨هـ.

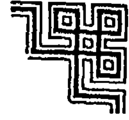
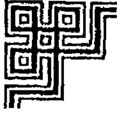
وقد رأينا فيما سبق كيف أن الخليفة الفاطمى قد نص على إمامة المستعلى بدلا من ابنه الأكبر نزار حسب المتبع فى تعيين الأئمة، وبعد وفاة المستنصر بايع فريق من الفاطميين المستعلى وسموا «بالمستعلية» أو بالاسماعيلية الغربية وهم الذين إستمروا فى تيار الدعوة الفاطمية فيما بعد. أما الفريق الآخر كما أشرنا سابقا فقد تمسك بولاية الامام نزار حتى قتل عام ٤٨٩هـ، وهؤلاء هم اسماعيلية إيران النزارية المشرقية، وقد اتخذت النزارية من الامام حسن (على ذكره السلام) وهو الابن الأصغر لنزار إماماً لها وأعلن ذلك أمام جميع المستجيبين فى قلعة ألموت سنة ٥٥٩هـ.

أما مؤسس قلعة ألموت فقد ذكرنا أنه «حسن بن محمد الصباح الحميرى» المعروف باسم حسن الصباح مؤسس طائفة الحشاشين، ويسميه أتباعه بإسم «سيدنا» وكان الحسن ابن أحد علماء الشيعة وهو من أصل عربى وموطنه مدينة «خوى» ببلاد فارس وإرتحل إلى القاهرة حيث أتيح له الإطلاع على أسرار الفاطميين وعقائدهم، ثم لم يلبث أن عاد إلى آسيا واستولى على حصن ألموت المنيع بالقوة والخداع، ويقع فى المنطقة الجبلية شمالى إيران، وقد أشاع الإرهاب والخوف وروح الإنتقام خلال الخمسة والثلاثين عاماً التى حكم فيها قلعة ألموت ويقال إنه كان محافظاً على سنن الدين، وكان أتباعه يقسمون إلى أربع مراتب منهم: الفدائيون والرفقاء والدعاة والمرتبة الرابعة هى مرتبة كبار رجال الدعوة، وكان

الحسن أول رئيس أعظم لنظام الحشاشين على الرغم من أنه كان يدين بالطاعة للخلفاء المصريين، ثم جاء الرئيس الأعظم الرابع لقلعة ألموت وهو «الإمام حسن» الذى ادعى كما ذكرنا أنه من نسل نزار بن المستنصر، ولم يلبث أن أبطل العمل بالأحكام الدينية لأن وقت البعث قد حان، وزعم أن الإمام ظهر فى شخصه هو، وأن ملكوت السموات نزل عليه ومعه التحرر من القوانين الأخلاقية وجميع القيود التشريعية، ولذلك شن أتباع هذا الخليفة الرابع حرباً شعواء على المجتمع وأعملوا خناجرهم فى رقاب المسلمين والمسيحيين على السواء إلى أن هاجمهم «هولاكو» ودمر قلعتهم وطاردهم حتى قتلهم، وكان ذلك عام ٦٥٤هـ.

وقد كانت هناك علاقة وثيقة بين الإسماعيلية فى سوريا واسماعيلية ألموت وذلك بفضل قوة شخصية رئيس الاسماعيلية فى سوريا وهو «راشد الدين سنان». وقد صدرت مؤلفات فارسية كثيرة عن ألموت مثل كتاب «التصورات» لنصير الدين الطوسى، «والجمع بين الحكمتين لناصرى خسرو، وهؤلاء من كتاب قلعة ألموت، ثم نجد أيضاً كتاب «الفصول الأربعة» للحسن الصباح نفسه،و كذلك مؤلفات سيد سحراب.

ويلاحظ أن عقيدة أصحاب قلعة ألموت ترتبط إرتباطاً وثيقاً بالعقيدة الاسماعيلية الأولى التى أشرنا إليها فيما سبق، وكذلك فهم يتبعون نفس منهج الدعوة الذى استخدمه الدعاة الاسماعيلية مع ميل ظاهر منهم إلى استخدام القوة والفدائية فى الدفاع عن مذهبهم، وقد كانت المحصلة النهائية لهذا التيار الخطير هو الوصول إلى نسخ العقيدة السنية الاسلامية ورفع كافة التكاليف الشرعية ونشر الاباحية. وتصديقاً لهذا فإننا نجد قلعة ألموت وقد إمتلأت بشتى أنواع الملذات، لانهم يعتقدون أن الدخول إلى الاسماعيلية يعتبر دعوة لدخول الجنة ، وهم بذلك يعملون على إيهام المخدوعين بعقيدتهم بأنهم يرقون سبع سموات طباقاً فى صعودهم على الجبل فى قلعة ألموت حتى يصل إلى مواجهة شيخ الجبل أو إمامه فى القمة وعند السماء السابعة فى قلعة ألموت، ولكى تنتشىء خيالات المريدين يقدمون لهم حشيشة أى نبتة أرضية من شأنها أن تؤثر فى عقولهم وفى خيالاتهم فيتصوروا أن ما رأوه هى السماوات السبع أوهى الجنة بالفعل .



الـــدروز

الدروز من الفرق الدينية التى إنبثقت عن الاسماعيلية الأولى، وقد استطاع الدروز أن يصمدوا أمام المحن والمآسى والحروب والمنازعات الطويلة عبر تاريخ طويل إلى اليوم، ومع هذا فإن الكثيرين لا يكادون يعرفون إلا النزر اليسير عن العقيدة الدرذية وأعلامها الكبار، وينطبق هذا على أصحاب العقيدة أنفسهم فقليل منهم من يعرف حقيقة معتقدهم الدينى، ويرجع هذا الغموض الذى يحيط بعقيدة الدروز وتعاليمهم إلى أنها بدأت كعقيدة سرية يحيط بها الكتمان الشديد تأسيا بمبدأ «التقية» الذى إلتزمته سائر الفرق المعتدلة والغالية من الشيعة، فلم يسمح بالكشف عن أسرار دينهم إلا لطبقة خاصة منهم، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فإن عقيدة الدروز تستند كمنطق لها إلى العقيدة الإسماعيلية الفاطمية التى سبقت الاشارة إليها مع اختلافات سنعرض لها فى إبانها.

أما موطن الدروز الحالى فهو جبل حوران فى محافظة السويداء فى سوريا، وكذلك فى المنطقة الجنوبية من لبنان المعروفة بإسم الغرب الأسفل، وعند جبل الكرمل وصفد فى فلسطين، وبين حلب وأنطاكية فى الجبل الأعلى، وفى بلاد المغرب بالقرب من مدينة تلمسان.

وينقسم الدروز من الناحية الدينية إلى: «عقال» أو«أجاويد»، وهؤلاء لهم حق معرفة أسرار العقيدة. وأما الجهال فليس لهم الحق فى معرفة هذه الأسرار .

وينقسم العقال إلى درجات ثلاثة يجتمعون مساء كل جمعة فى الخلوات لسماع تلاوة الكتاب المقدس، وبعد تلاوة المقدمات تغادر الطبقة الدنيا من العقال مكان العبادة، ثم تتلى الرسائل البسيطة من النصوص المقدسة والتى لا تنطوى على

تأويلات، وبعد الانتهاء منها تخرج الطبقة الثانية بحيث لا يبقى فى النهاية إلا رجال الدرجة الأولى من العقال الذين يستأثرون بسماع الأسرار العليا للعقيدة.

أما الجهال فلا يسمح لهم أبداً بحضور هذه الخلوات أو سماع شئ من الكتب المقدسة إلا فى يوم عيد الدروز وهو يوافق عيد الأضحى عند المسلمين .

ولا يسمح بالانتقال من طبقة الجهال إلى طبقة العقال إلا بعد إمتحان عسير، ولا يقبل المدخنون بين العقال، ويعرف العقال بعمائهم البيضاء وقبائهم الأزرق الغامق ولحاهم الطويلة.

وتنقسم النساء أيضاً إلى عاقلات وجاهلات، والعاقلات يلبسن النقاب، ومعظم نساء الدروز يلبسن الحجاب.

وعلى رأس طائفة الدروز شيخ يسمى بشيخ العصر أو بشيخ مشايخ عقل الطائفة الدرزية ، ويتولى منصة بالانتخاب أو بالانفاق بين الزعماء ، ولشيخ العصر أعوان فى كل قرية أو بلدهم شيوخ العقل المحليون، ولكل بلد مجلس للعقول يرأسه شيخ العقل، ولشيخ مشايخ العقل مجلس أعلى للطائفة يضم مشايخ العقل، ويعد هذا المجلس المرجع الأعلى للطائفة الدرزية بعد أن غاب آخر الدعاة.

وللدروز قضاء يحكمون بحسب التقاليد الدرزية فى الميراث وفى الزواج والطلاق، ولايجوز لرجل منهم أن يجمع بين زوجتين ولا يقبل الدروز عودة المطلقة أبداً إلى مطلقها، فإذا طلقت المرأة لا تعود أبداً لمن طلقها، وهم بذلك يرفضون المحلل وغير ذلك فى قانون الأحوال الشخصية الذى يختلف اختلافا كبيراً عن قانون الأحوال الشخصية عند مسلمى السنة وكذلك عند مسلمى الشيعة المعتدلين إلى حد ما.

وقد عرفت هذه الطائفة بإسم الدروز نسبة إلى الداعى «نوشتكين» الدرزى على الرغم من أنهم يستنكفون من هذه التسميه ويفضلون أن يسموا بإسم «الموحدين» كما يذكرون عن أنفسهم فى كتبهم المقدسة وهى فى غالبها تشتمل على رسائل الدعاة «حمزة» و «التميمى» و«بهاء الدين» ، أما استنكارهم لنسبتهم للدروز فإنه

يرجع إلى خروج الدرزى على أمر الداعى الأول وهادى المستجيبين «حمزة» وإعلان حمزة على الملأ بالحاد الدرزى وخروجه عن العقيدة الدرزية.

والغريب فى الأمر أن جمهرة الكتاب والمؤرخين قد إختلفوا فى أصل الدروز ونسبهم العرقى فقال البعض إنهم من الفرس أو من الآراميين، وقال البعض الآخر إنهم من الفرنسيين الصليبيين أو من الإنجليز الصليبيين، ولكن الحقيقة أن عقيدة الدروز ظهرت في أول أمرها فى بلاد الشام عام ٤٠٨هـ فى وادى التيم بين دمشق وبانياس، وكان هذا الوادى مستقراً لهجرات قبائل يمنيه عربية هاجرت من الجزيرة العربية فى الجاهلية، وكان منهم ملوك المناذرة وإنتشروا فى منطقة حلب وأسهموا فى فتح الشام ومصر ونزلوا الإسكندرية والبحيرة وحاربوا فى معركة صفين وضد الروم واشتركوا مع العباسيين فى الزاب ضد مروان بن محمد الأموى، ثم وكل إليهم حماية سواحل لبنان فأقاموا فى جبالها مع بنو عمومتهم فى وادى التيم، وفى عهد المعز لدين الله دخلت قبائل الدروز الدعوة الفاطمية بعد فتح الفاطميين للشام.

وعلى الرغم من أن القرامطة هزموا بعد محاولتهم الإستيلاء على اقليم حوران؛ إلا أنه من الممكن أن يكون سكان وادى التيم قد تأثروا بعقائد القرامطة لأن الدروز يرون أن المعبود أظهر ناسوته فى شخص «ذكرويه» إبن «مهرويه» أحد زعماء القرامطة، ويشير الدكتور محمد كامل حسين فى كتابه عن طائفة الدروز إلى أنه:

ربما قبلت هذه العقيدة الدرزية لتحبيب أتباع «ذكروية» فى مذهب الدروز، فإستجاب لها هؤلاء الأتباع، ودليل ذلك أن الدروز لا يزالون يطلقون لقب «قرمطى» على كل رجل زاهد متعبد.

الحاكم بأمر الله وبداية الدعوة الجديدة :

كان الحاكم بأمر الله هو الإمام السادس عشر فى ترتيب الأئمة فى دور محمد على حسب عقيدة الفاطميين وليس هو سابع الأسابيع أو الرابع فى الأسابيع، وهاتان المرتبتان لهما قوة التأييد أكثر من غيرهما ومع ذلك فإننا نجد الداعى «أحمد حميد الكرمانى» فيلسوف الدعوة الفاطمية وصاحب رسالة (مباسم البشارات

بالإمام الحاكم) والمتوفى عام ٤١٢هـ أى بعد وفاة الحاكم بعام واحد ، يرى الكرمانى أن للحاكم قوة السابع والرابع .

ويشير الكرمانى فى رسالته هذه إلى أنه حينما وفد إلى مصر عام ٤٠٨هـ وجد الأحوال فيها مضطربة، وعهود الدعوة قد درست، ومجالس الحكمة التأويلية قد أبطلت ورمى الناس بعضهم بعضا بالإلحاد، وغالى البعض الآخر فى عقائدهم، وكان ذلك بسبب ظهور دعوة جديدة تقول بأن الحاكم بأمر الله ما هو إلا ناسوت للإله، أى القول بتأليه الحاكم بأمر الله بعد أن ألهت بعض الفرق على بن أبى طالب وجعفر الصادق وبعض الأئمة الباطنية. ولكن الكرمانى أخفى عقيدة تأليه الحاكم بل هاجمها، ولكنه جعل للحاكم منزله أعلى من منزلة البشر، فتكون نتيجة هذا الغلو فى تصوير شخصية الحاكم بأمر الله هى الوصول إلى فكرة التأليه .

وكان الحاكم بأمر الله يميل إلى قبول هذه الدعوة التى صورها له كل من الدرزى وحمزة وحببوها إليه ولذلك فقد احتضنهما ومنع الناس من ايذائهما وكذلك فإن التصرفات الشاذه والأفعال المضحكة التى كان يأتى بها الحاكم بأمر الله يمكن أن تفسر بأنها تعبير عن إيمانه بأنه هو الله الذى يجب أن يعبد فى الأرض وأن يتصرف فى عباده كما يحلو له دون مساءلة أو أعتراض. ويقال إن موقفه من اليهود كان سبباً فى تآمرهم عليه وقتلهم له عام ٤١١هـ.

ومن يراجع الكتب المقدسة عند الدروز يجد فيها تصويراً واضحاً لشخصية الحاكم الإله ففى رسالة « السيرة المستقيمة» ترد العبارة التالية :

... فأول ما اختصر فى القول مافعله المولى سبحانه ـ يقصد الحاكم بأمر الله ـ مع برجوان وابن عمار وهو يومئذ ظاهر لا يراه العامة إلا على قدر عقولهم .... وكان المولى جلت قدرته يخرج أنصاف الليالى إلى صحراء الجب . إنكم ترون من أمور تحدث ربما شاهدتموها من المولى مما لا يجوز أن تكون أفعال أحد من البشر» .

وفى رسالة حمزة المسماة بكتاب فيه حقائق ... يرد ما يلى:

«أما بعد معاشر الإخوان الموحدين أعانكم المولى على طاعته، إنه وصل إلى من

بعض الإخوان الموحدين كثر المولى عددهم، وزكى أعمالهم، وحسن نياتهم رقعة يذكرون فيها ما يتكلم به المارقون عن الدين الجاحدون لحقائق التنزيه ويطلقون ألسنتهم بما يشكل أفعالهم الردية، وما تميل إليه أديانهم الدنية فيما يظهر لهم من أفعال مولانا جل ذكره ونطقه، وما يجرى قدامه من الأفعال التى فيها حكمة بالغة شتى « فما تغنى النذر[١]، ولم يعرفوا بأن أفعال مولانا جل ذكره كلها حكمة بالغة: جداً كانت أم هزلا، يخرج حكمته ويظهرها بعد حين ... ولو نظروا إلى أفعال مولانا جلت قدرته بالعين الحقيقية وتدبروا إشارته بالنور الشعشعانى لبانت لهم الألوهية والقدرة الأزلية والسلطان الأبدى وتخلصوا من شبكة إبليس وجنوده الغوية لتصور لهم حكمة ركوب مولانا جل ذكره وأفعاله وعملوا حقيقة المحض فى جده وهزله ووقفوا على مراتب حدوده وما تدل عليه ظواهر أموره، جل ذكره وعز إسمه ولامعبود سواه .. أقم الصلاة (إشارة إلى توحيد مولانا جل ذكره)، وآت الزكاة (يعنى ظهر قلبك لمولانا جل ذكره ولحدوده ودعاته)، وأمر بالمعروف (وهو توحيد مولانا جل ذكره)، وأنه عن المنكر (يعنى شريعته وما جاء به من الناموس والتكليف؛ إن ذلك من عزم الأمور يعنى الحقائق وما فيها من نجاة الأرواح من نطق الناطق) ... ثم إنه علينا سلامة يخرج إلى الصناعة ويدخل من بابها ويخرج من الآخر. والصناعة دليل على صاحب الشريعة، والصناعة ممنوعة من دخول العالم فيها فدخول مولانا جل ذكره فيها من باب وخروجه من باب دليل على تحريم الشريعة وتعطيلها ».

ويقول حمزة فى الرسالة السادسة :

« إنه رفع ـ الأمان الذى صدر ـ إلى الحضرة اللاهوتية سنة ٤٠٨هـ، يقصد بها الحاكم بأمر الله، ... ويقول إن هذه السنة هى أول سنى ظهور عبد مولانا ومملوكه ـ أى حمزة نفسه ـ هادى المستجيبين المنتقم من المشركين بسيف مولانا جل ذكره لا شريك له ولا معبود سواه ...» ويقصد بذلك الحاكم بأمر الله.

(١) هذه العبارة هي تضمين للآية القرآنية «وما تغني النذر عن قوم لا يؤمنون» سورة يونس آية ١٠١ ك.

وجاء فى الرسالة التاسعة من الرسائل السرية لحمزة قوله :

« الحذر الحذر أن يقول واحد منكم بأنه « أى الحاكم» ابن العزيز أو أبو على (إشارة إلى على ابن الحاكم) لأن مولانا سبحانه هو هو فى عصر وزمان يظهر فى صورة بشرية بتغيير الاسم والصفة لا غير» .

وجاء فى الرسالة ٢٦ :« حاشا مولانا جل ذكره من الأب والأبن والعم والخال. لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفواً أحد» .

وهكذا تأكدت عقيدة تأليه الحاكم، ولهذا فإنه عندما خرج ليلة الإثنين فى ٢٨ شوال سنة ٤١١هـ إلى شرقى حلوان ولم يعد، قال أتباعه إنه رفع إلى السماء كما رفع عيسى وأن غيبته ستستمر إلى أن يخرج على الناس ويشيع العدل فى آخر الزمان .

وقد جاء فى الرسالة ٧٦ القول التالى على لسان الحاكم بأمر الله: «واعلموا أن غيبتى عنكم غيبة إمتحان لكم ولجميع الأديان، فمن وفى منكم بما وثق عليه ولم ينكص على عقبية فسأوتيه أجراً عظيماً» .

ويقول السجل المعلق بعد غيبته :« أن من دلائل ضضبه عليهم غيابه عنهم، وإنهم بالتوبة والتسل بالصفح والمغفرة قد ينالون غفرانه » . وفيما يلى مقتطفات من صلاة الغفران الموجهة إلى الحاكم بأمر الله فى غيبته بإعتباره إلهاً :« ها أنا يا إلهى متوجه إليك، متكل فى النجاة عليك، نجنى يا إلهى من الغفلة عن الحق القاصد، والاشتمال بالغرور البائد، إليك هربت من ذنوبى، وأملتك لكشف كروبى، وستر عيوبى ، فامنن على برضاك. وأعنى على ولاك، والبراءة من أعداك. لك زيارتى، وإليك معنى إشارتى، متصدق على بنظرة منك تحيينى، وتعطف بغنينى، ورضى ينجينى. أنت صاحب العاجلة، وإليك حكم الآجلة ،من طلب من الدنيا أعطيته ومن طلب من الآخرة دللته وهديته ... وأعف عنا، وأغفر لنا ذنوبنا، وبدل سيئاتنا بوعدك الصادق ، وإحسانك القديم، ياولى الصالحين، وغاية الطالبين، وأنس العارفين، ورجاء الموحدين. بك إهتدينا ، وبنورك أبصرنا، وعليك إتكلنا، إنك أهل

التقوى، ورب المغفرة،لك الحمد على ما مننت يا مولانا. وإنك نعم النصير المعين»
ويقال إن الحاكم بأمر الله قد أظهر ناسوته لأول مرة عام ٤٠٠و ذلك قبل إعلان الدعوة الجديدة وربما كانت الدعوة قبل إعلانها عام ٤٠٨هـ في دور ستر.

كبار الدعـــاة :

يشير المؤرخون إلى ثلاثة من كبار الدعاة يعزى إليهم تأسيس مذهب الدروز وهم الحسن الفرغاني المعروف بالأخرم، وحمزة بن على بن أحمد ، ومحمد بن إسماعيل الدرزى (نوشتكين). ويقال أن هؤلاء الدعاة كانوا من حاشية الحاكم بأمر الله قبل إعلان الدعوة رسمياً، وكان حمزة هو أقربهم إلى الحاكم وأكثرهم كلفاً بالاستماع إلى مجالس الحكمة التأويلية الفاطمية وأنه هو الذى حبب إلى الحاكم مذهب التأليه وإستراح إليه الحاكم بأمر الله بعد أن رأى الناس يسجدون له وساه بالإمام وأطلق حمزة على نفسه لقب «هادى المستجيبين». وقد اعتبرت السنة التى سمح الحاكم لحمزة فيها بإذاعة هذا المذهب وهى سنة ٤٠٨هـ أعتبرت مبدأ لتقديم حمزة أى مبدأ لتقديم الدروز جميعاً، وتسمى عندهم بسنة الكشف وتؤرخ بها جميع الرسائل والكتب الدرزية.

وقد ظهر حمزة بالدعوة فى خلال سنوات ٤٠٨هـ، ٤١٠هـ، ٤١١هـ، أما سنة ٤٠٩هـ فقد أستثنيت من سنى حمزة. وبعد غيبة الحاكم عند آخر سنة ٤١١هـ إختفى حمزة فى أوائل سنة ٤١٢هـ ، خوفاً من نقمة طوائف المسلمين عليه. ولكنه قبل الغيبة وفى سنة ٤١٠هـ نراه يحظى بتأييد الحاكم وتفويض أمور الرعية إليه وإطلاق يده فى تدبير الملك: ويقول حمزة مؤكداً هذه المعانى فى الرسالة رقم ٣٣ :« أنا صاحب سره وأمانته. أنا.... أنا مسيح الأمم ومنى إفاضة النعم. أنا ... فالويل كل الويل لمن حاد عن طاعتى فقد أوحى إلىّ سبحانه أنه لابد من إنجاز الوعد المحتوم وقتل كل كافر ظلوم ... وصونوا الحكمة عن غير أهلها ... وأقبلوا ما أمرتكم وإنتهوا عما نهيتكم وإرتقبوا ما وعدتكم ».

ويفسر حمزة ظهور الحاكم وخفيته فى الرسالة رقم ١٨ فيقول : «فالمولى ستر توحيده وقت شاء وأظفره كما شاء ...» يقصد بالمولى الحاكم بأمر الله.

ويقول عنه أيضاً فى الرسالة رقم ١٦ :« ومولانا جل ذكره لا يستر عبده الهادى إلى عبادته عن عبيده أياما يسيره (يقصد سنة ٤٠٩هـ) إلا لما يريد من إظهاره على سائر العبيد (سنة ٤١٠هـ) ويؤيده بالقدرة والتأييد» .

وقد أطلق الحاكم يده فى الحكم فقال حمزة: «الويل لمن حاد عن طاعتى، وقد بطش فى هذه السنه بالدرزى والبرذعى، وقد كانت سنة ٤١١، هى السنة الرابعة لظهور حمزة بالدعوة، والثالثة من تاريخه الدينى بعد إسقاط سنة ٤٠٩هـ وهى سنة الاختفاء.

وقد إعتقد الدروز أن حمزة مثله مثل السيد المسيح، ونجد ذلك فى الرسالة رقم ٥٣ التى تبدأ بتمجيد الإمام السيد المسيح أى العقل وهو حمزة فى زمن الحاكم، وتصفه بأنه المسيح الامام المتأله لطاعةالمولى الإله، وتفسر الرسالة قوله ـ أى قول المسيح ـ « اهدموا الهيكل وأنا أقيمه فى ثلاثة أيام لأن اليوم الأول هو دعوته والثانى ظهور الفارقليط «محمد» الذى تنبأ به إنجيل يوحنا «الإصحاح ١٥»، واليوم الثالث هو قيام حمزة بالتوحيد فى الملك قسطنطين» وهذه الرسالة موجهة إلى الملك قسطنطين عام ٤١٩هـ، فالثلاثة أيام هى رمز لثلاثة أدوار، وتمضى الرسالة منبهة الدروز وغيرهم إلى ضرورة عدم إنكار رجوع المسيح أى المجئ الثانى فى شخص حمزة. وتؤدى الرسالة رقم ٥٤ هذه المعانى التى أشرنا إليها فتشير على جميع من تقرب إلى اللاهوت بحقيقة القربان من مسيحيين ودروز، أنه تردد أن المسيح هو العقل، وفى عهد الرسول، هو سلمان الفارس، وفى دور الحاكم هو حمزة، وأن الحاكم بمثابة الآب لحمزة كما كان الله بمثابة الآب للمسيح. وسيظهر المسيح ثانية فى شخص حمزة ثم يختفى ليعود فى يوم الدينونة، ووجوده لا يخلو منه عصر لكنه غير ظاهر.

وسوف تتضح صورة حمزة فى عقيدة الدروز حينما نتكلم عن الحدود النورانية فى العقيدة، غير أننا نشير الآن إلى ظهور العقل وهو أول الحدود فى جميع الأدوار وقد ظهر بأسماء مختلفة :

١ – فى دور آدم كان اسمه شطنيل.

٢ – فى دور نوح كان اسمه فيثاغورس.

٣ – فى دور إبراهيم كان اسمه داود.

٤ – فى دور موسى كان اسمه شعيب.

٥ – فى دور عيسى كان اسمه المسيح يسوع ، صاحب الانجيل، الذى ظهر على تلاميذه.

٦ – فى دور محمد كان اسمه سلمان الفارسى.

٧ – فى دور الحاكم بأمر الله كان اسمه حمزة، أى أنه كان مشخصاً فيه.

أما محمد ابن اسماعيل الدرزى فقد كان موجوداً فى مصر قبل إعلان الدعوة، وتعرف على حمزة وإتفقا على مخطط الدعوة الجديدة ولكن الدرزى تغطرس على حمزة، كما يقول حمزة نفسه، فدب الخلاف بينهما بسبب إسراع الدرزى إلى نشر المذهب الجديد قبل إعلانه على يد حمزة رغبة منه فى الإستئثار بالرياسة والإمامة دون حمزة، وكان مع الدرزى أتباع منهم أبو منصور البرذعى ، وأبو جعفر الحبال، والعجمى، والأحول، وخطلخ ماجان، ومعاند، وغيرهم من العكاويين.

وكان الدرزى قد إستجاب للدعوة على يد على بن الحبال، وقال حمزة عنه إن الدرزى هذا كان يزغل النقود أى يزيفها، وهو بذلك يستطيع التدليس فى شئون الدين كما يؤكد حمزة، فقد سمى الدرزى نفسه بسيف الإمام وسيد الهادين بينما سماه حمزة بعجل بنى إسرائيل كناية عن تسرعه ونقص عقله أيضاً من أسباب الخلاف بينهما بالاضافة إلى ما سبق ، أن الدرزى كان يسب المخالفين للعقيدة الدرزية وكان حمزة يمنعه من هذا.

أما الداعى الثالث وهو الحسن بن حميدة الفرغانى المعروف بالأخرم أو الأجدع فلا يذكر المؤرخون عنه سوى إسمه إذ قتل فى القاهرة فى سنه ٤٠٨هـ بعد أيام قليلة من ظهور الدعوة الجديدة، وكان قاتله من أهل السنة ، وقد أمر الحاكم

بإعدامه ولكن جمهور أهل السنة إختلفوا بمأتم القاتل، وكانوا يزورون قبره للتبرك فغضب أصحاب الأخرم وأخرجوا جثة القاتل السنى وأخفوها. وهذا يدل على شدة مقاومة المصريين لهذه المذاهب الباطنية البعيدة عن مذهب أهل السنة والجماعة.

ونجد فى «الرسالة الواعظة» للكرمانى ردوده على الأخرم، أى على الرقاع التى كان يدعو فيها الناس للدخول فى العقيدة، ويثبت الكرمانى فى مقدمة هذه الرسالة أن الأخرم هو رئيس هذه الدعوة. وقد لاحظ الكرمانى أن رسالة الأخرم إليه خالية من البسملة، ورد الكرمانى أيضاً على قول الأخرم فى رقعته: « أن من عرف منكم إمام زمانه حياً فهو أفضل ممن مضى من الأمم من نبى أو وصى أو أمام» . ثم يسأل الكرمانى عن الإسلام وشرائطه وعن الذى يتقرب به إلى المعبود وهل الشريعة محدثة أم قديمة، وهل الشريعة هى الدين ولا دين غيرها أم هى طريق الدين، وما النفس وما العقل، وما غاية الإبداع الذى فوق الروحانيين؟ وينتهى الأخرم إلى القول بأن الشريعة والتنزيل والتأويل خرافات وقصور وحشو ولا تتعلق بها نجاة، وأن الناس لا يوجهون وجوههم إلى القبلة لأنها حائط وأن المعبود هو الحاكم.

ولا شك أن هذه الآراء التى بعث بها الأخرم إلى الكرمانى هى بعينها الآراء التى دعا إليها حمزة والتى نجدها فى الكتب المقدسة عند الدروز، ولكن هذه الآراء كنت مخالفة كما رأينا للآراء المعلنة لأصحاب الدعوة الفاطمية، لذلك كان يكفر بعضهم البعض الآخر.

إنقسام الدعاة للمذهب الجديد:

حينما اشتد الخلاف بين حمزة والدرزى، انقسم الدعاة والمؤمنون بالمذهب الجديد إلى فريقين: فريق الدرزى، وفريق حمزة. وقام الدرزى سنة ٤٠٨هـ ومعه أتباعه بالحج إلى قصر الحاكم فهاجمتهم جموع الناس والجند وقتل منهم أربعون رجلا وكادوا يقتلون حمزة أيضاً فى مقره ولكن الحاكم أنقذه ، فأختبأ حمزة بعد ذلك واختلف الناس فى أمر الدرزى فقيل إنه قتل سنة ٤٠٨هـ، أما أتباعه فقد أعتقلهم حمزة فى السجن كما يظهر من رسائله.

ولكن الثابت أن الدرزى هرب الى وادى التيم بالشام الذى أشرنا إليه آنفاً والذى كان مستقراً لقبائل عربية يمنية وأخذ يدعو أهل الجبال لمذهبه، ولذلك عرف أهل هذه المنطقة الذين إعتنقوا دعوته بالدروز. ويرى بعض المؤرخين أن رحيل الدرزى الى الشام كان أمر من الحاكم نفسه وبرعايته وتعضيده، وقيل إن الدرزى قتل سنة ٤١٠هـ.

وأياً ما كان الأمر فإن حركة التأليه قد أصبح زمامها فى يد حمزة بعد أن خرج من الميدان الأخرم والدرزى، وأصبح حمزة هادى المستجيبين وإمام الزمان وقائم الزمان والمنتقم من المشركين بسيف مولانا، ونبى الحاكم بأمر الله والعقل الذى صدر عن المبدع الأول، أى عن الحاكم بأمر الله، فى دور النبوة المحمدية، وعيسى الدروز .. الخ.

ويشير حمزة إلى «نشتكين» أو الدرزى فى رسائله بنعوت مختلفة، منها الضد، والشيطان، والخصم، والعجل «ففى الرسالة التاسعة يقول:« فلا تكونوا ممن قالوا سمعنا وأطعنا واشربوا فى قلوبهم العجل بكفرهم. والعجل هو ضد ولى الزمان .. سمى الضد عجلا لأنه ناقص العقل عجول فى أمره، له خوار» إشارة إلى الآية ٨٨ك سورة طه:« فأخرج لهم عجلا جسداً له خوار» .

وقد ظهرت قوة حمزة فى رسائله ولاسيما فى رسالته إلى القاضى أحمد بن محمد بن العوام، فنراه يتهكم من قضائه ويمنعه من النظر فى قضايا الدروز فهم ليسوا من ملته ، ومن ثم ينبغى ألا يحكم عليهم بشريعته، وأتباعه من الكافرين. وأخذ حمزة يراسل الملوك والأمراء يدعوهم إلى الإيمان بألوهية الحاكم بأمر الله، فأرسل إلى ولى العهد عبد الرحيم بن إلياس يدعوه إلى الدين الجديد. وقد ظل حمزة قائماً بالدعوة إلى أن اختفى بعد اختفاء الحاكم بأمر الله، إذ أننا لا نعلم عنه شيئاً بعد اختفاء الحاكم سنة ٤١١هـ سوى رسالة الداعى « أبى يعلى» التى نسبت إلى حمزة وتاريخها سنة ٤١٧هـ ولكنها رسالة منتحلة.

ويصرح «بهاء الدين المقتنى أحد الدعاة، أنه عندما غاب المعبود ، أى الحاكم

إمتنع قائم الزمان، أى حمزة، عن الوجود . وهذا يدل كما يقول الدروز وكما تذكر كتبهم المقدسة أن بهاء الدين هذا كان يعرف مكان حمزة المختفى وكان يتصل به.

الدعاة والمدعون بعد حمزة :

وقد قام بأمر الدعوة فى غيبة حمزة ، الداعى «بهاء الدين أبوالحسن على بن أحمد السموقى» المعروف بالضيف ومرتبته فى الدعوة هى مرتبة التالى أو الجناح الأيسر، وهو بهذا يصبح لسان الدعوه وحدوده: (الحد والفتح والخيال) .

وكان يوجد أيضاً داعية له أثره وهو «ابو ابراهيم اسماعيل بن حامد التميمى» وهو صهر حمزة، الذى امتص العلم عنه وهو لهذا فى مرتبة ذى مصة، ولكن كتب العقيدة لا تشير كثيراً إلى التميمى هذا « إذ ظل بهاء الدين الضيف مدافعاً وناشراً للمذهب فى مواجهة الذين تحولوا عن عقيدة الدروز مثل الداعى «معاد بن محمد» ، و« طاهر بن تميم» ،والداعى «سكين» الذى قال إنه الإله المعبود وأنه ظهرت به شخصية الحاكم بأمر الله بعد أن رجع من غيبته.

وكانت محاولات بهاء الدين الضيف شاقة فى سبيل تثبيت العقيدة لا سيما وأن الملك الظاهر ابن الحاكم بأمر الله قد ترصد الدروز وطاردهم الأمر الذى دفع ببهاء الدين الضيف إلى إعتزال الدعوة سنة ٤٣٤هـ ، بعد أن أقفل باب الإجتهاد، ولذلك لم يظهر فقهاء مشرعون بعد بهاء الدين، بل أصبح شيوخ الدروز يشرحون رسائل حمزة والتميمى وبهاء الدين.

وقد استغل الدجالون اعتزال بهاء الدين للدعوة، فظهر منهم «سكين» الذى أشرنا إليه، ثم قبطى بصعيد مصر اسمه «شروط» وسمى نفسه بأبى العرب وأدعى أنه الحاكم بأمر الله، وقبل ذلك أدعى «إبن الكردى» أنه الحاكم بأمر الله.

كتب الدروز المقدسة :

تحتوى هذه الكتب على سجلات صدرت فى عصر الحاكم كتبها كتاب ديوان

الإنشاء فى مصر ، ثم رسائل بعث بها حمزة إلى كبار الرجال فى عصر الحاكم ورسائل كتبها حمزة عن العقيدة، ورسائل أخرى كتبها التميمى وبهاء الدين ومحمد بن إسماعيل، وهذه هى كتب الدروز المقدسة التى ظهرت إلى الآن، وقد نشرت فى أربع مجلدات وتعتبر هذه النصوص هى الكتاب المقدس عند الدروز، والغريب فى الأمر أنهم وغيرهم من الفرق الباطنية يرفعون هذه الرسائل والسجلات إلى مرتبة القداسة التى يوصف بها القرآن والتوراة والأنجيل، بل أنهم يعتقدون أن للقرآن مرحلته التى تنتهى بظهور الحاكم بأمر الله، وأن كتبهم المقدسة هى التى يجب النص عليها بعد الحاكم إلى الآن .

الحدود النورانية عند الدروز :

يتخذ الدروز من العقيدة الفاطمية أساساً ومنطلقاً عاما لدعواهم وهم يستندون فى هذه الدعوة إلى حدود دينية لا يكتمل التوحيد والايمان إلا بمعرفتها، وعلى رأس هذه الحدود نجد الله الذى يعتبر الحاكم بأمر الله ناسوتاً له، أما حقيقته اللاهوتية فإنها لا تدرك بالحواس ولا بالأوهام ولا تعرف بالرأى ولا بالقياس، فلاهوته ليس له مكان مع أنه لا يخلو منه مكان، ليس بظاهر وليس بباطن، ولا يوجد إسم يمكن أن يطلق عليه، إذ لا يتصف بصفات وليس صورة أو شخصاً أو جوهرا أو عرضا، وهو واحد ليس له حد ولا يشبه الكائنات فى شىء، لم يلد ولم يولد، عجزت الأفهام عن الوصول إليه .

وحديثهم هذا عن لاهوتيه المعبود يتفق مع كتاب (راحة العقل) للكرمانى داعى الفاطميين وكان معاصراً لحمزة بن على، وقد أبطل الكرمانى فى مشارعة السبعة كونه تعالى ليسا، أو أيساً، أو صفة، أو جسم، أو عقل، أو عاقل أو صورة، أو مادة، أو ضد، أو مثل ، ونفى عنه الصفات جميعاً وسلبها عنه فى المشرع السابع. وهذه هى آراء الكرمانى فى التوحيد وآراء بعض أهل السنة والشيعة الإثنى عشرية.

وإذن يصبح مافعله الدروز هو أنهم إستعادوا توحيد جمهور المسلمين لخالقهم سبحانه وتعالى وجعلوه لمعبودهم وقالوا إن معبودهم أى معبود الدروز يتخذ له من

حين لآخر مقامات ناسوتية، ففى رسالة الغيبة يقول حمزة: (أظهر لنا ناسوت صورته تأنيسا للصور، فحار فيها الفكر حين فكر، وعجزت العقول عن إدراك أفعالها واعترفت بالعجز والتقصير فى معلومها ... فبتقدير أحكامه من على خلقه بوجود صورته من جنس صورهم، فخاطبتهم الصورة بالمألوف من أسمائهم.

ويقول اسماعيل التميمى فى كتاب « تقسيم العلوم» : «فلا نقول إن هذه الصور المرئية هى هو، فنجعله محصوراً محدوداً، جل وعز عن ذلك وتعالى علواً كبيراً، بل نقول إن هو هى، إستتاراً وتقرباً وتأنيساً بغير حد ولا شبه ولا مثل، فمثل هذه الصورة كالسراب ... كذلك هذه الصورة الظاهرة تراها بعين الطبيعة فتظنها صورتك، فإذا دنوت منها بعين العلم لن تجدها صورة، ووجدت الله عندها» .

وهذه النصوص تعنى أن الحاكم بأمر الله كما يراه الدروز، يعتبره عامة الناس الذين لا يعرفون حقيقته كإنسان مشخص ندركه بحواسنا فيدركون فيه صورة بشرية، وهو يعيش بهذه الصفة بين الناس كما يعيشون، أما الدروز الذين عرفوا حقيقته فيذهبون إلى أن الإله المعبود إتخذ لنفسه صورة إنسية ليست من جنس من يرتديها، فهو إذن يستطيع خلعها فى أى وقت، فهى صور ناسوتية متغيرة.

وفى رسالة « السيرة المستقيمة» يشير النص إلى أن المعبود إن لم يظهر ناسوته من حين لآخر لكان الناس يعبدون العدم، وقد ظهر ناسوت المعبود عشر مرات فى مختلف البلدان.

وبعد الواحد أو الله ترد الحدود النورانية، كما وردت فى رسالة معرفة الإمام، وهى :-

أولا: العقل الكلى :

وهو ذو معة علة العلل والأمر، قائم الزمان، وهو الإرادة وهو الامام الأعظم حمزة بن على بن أحمد هادى المستجيبين .

ثانياً: النفـــس :

وهو ذو مصة وهو المشيئة. إدريس زمانه وأخنوخ أو أنه هرمس الهرامسة، الشيخ

المجتبى، الحجة الصفية الرضية وهو أبو إبراهيم إسماعيل بن محمد ابن حامد التميمى صهر حمزة بن على .

ثالثاً: الكلمـــــة :

وهو سفير القدرة الشيخ الرضى فخر الموحدين وبشير المؤمنين وعماد المستجيبين أبو عبد الله محمد بن وهب القرشى.

رابعاً: الجناح الايمن:

(أى السابق)، نظام المستجيبين وعز الموحدين أبو الخير سلامة بن عبد الوهاب السامرى.

خامساً : الجناح الأيسر:

(أى التالى)، الشيخ المقتنى لسان المؤمنين وسند الموحدين، ومعدن العلوم الذى له يقوم بالأفعال الصحيحة المعلومة بينما تكون قوة حد السابق مستورة مكتومة. بهاء الدين أبو الحسن على بن أحمد السموقى المعروف بالضيف.

وهؤلاء هم الحدود النورانية النفسية الروحية الجرمانية.

وتعتبر الحدود الأربعة التى تلى العقل الكلى الأربعة الحرم، أو الحجج الأربعة وهم قد يظهرون فى كل عصر بصور مختلفة وأسماء متباينة وقد يحتجون تقية فى زمان لا يعتقد فيه الناس بألوهية الحاكم بأمر الله.

وللتالى «بهاء الدين الضيف» ثلاثة حدود تقل فى المرتبة عن الحدود الحرم،وهم: –

١ – الجد، وهو أيوب بن على .

٢ – الفتح، وهو رفاعة بن عبد الوارث.

٣ – الخيال، وهو محسن بن على.

وهذه الحدود الثلاثة تتلقى أوامرها من بهاء الدين.

أما حدود الإمامة والتوحيد عندهم فهى على سبعين درجة، ومن هؤلاء الحدود

السبعين تفرعت الحدود جميعاً بين دعاة ومأذونين ومكاسرين، والعقل الكلى هو الذى يسقط أو يرفع من يشاء منهم درجات.

وتوضح الرسالتين رقم ٩، ٢٢، منازل الحدود، فقائم الزمان هو العقل الكلى وهو متفرد فى وجوده، إذ هو يتلقى الحقيقة مباشرة من الله، أما سائر الحدود فإنهم يستمدونها منه. وإذا كانت الحدود الخمسة هم العلويون فإن عدد الثانويين من الحدود يبلغ ١٥٩، فيصبح جميع الحدود ١٦٤ حداً، هم أحرف (السدق) بحساب الجمل، ويعتبر الدروز هذا دليلا على التوحيد، ويلاحظ أن مجموع هذه الحدود كثير الورود فى النصوص الرمزية للدروز.

على أن حمزة وهو العقل الكلى قد أسبغ على نفسه صفات كثيرة متناقضة، فهو الآية الكبرى وآية التوحيد وآية الكشف، والحرم الأربعة حملة العرش، وهو ذو معة وعلة العلل، وله اسم فى كل دور من الأدوار السبعة، وهو كذلك أصل المبدعات، وسوط المولى المعبود، والعارف بأمره، والطور والكتاب المستور، والبيت المعمور، والنافخ فى الصور صاحب البعث والنشور، ناسخ الشرائع ومهلك العالمين، والنار الموقدة التى تطلع على الأفئدة، وأنه هو الذى أملى القرآن على محمد إلى غير ذلك من الصفات ونعوت متناقضة.

حقيقة مذهبهم فى التوحيد :

لقد اتضح لنا كيف أن الدروز مثلهم فى ذلك مثل الفرق الباطنية الأخرى، قد اسقطوا ظاهر الشريعة وجعلوا للفرائض معان باطنة وذلك مثل الصلاة والصيام والزكاة والحج ... الخ وذلك على نحو ما يرى الفاطميون، ومن ثم فأن الزكاة الحقيقية تصبح عندهم توحيد المولى سبحانه. وقد إتخذ الدروز لهم فرائض أطلقوا عليها الفرائض التوحيدية، وهى معرفة البارى وتنزيهه عن جميع الصفات والأسماء، ثم معرفة الإمام قائم الزمان وهو حمزة بن على بن أحمد، وتمييزه عن سائر الحدود ووجوب طاعته طاعة تامة، ثم معرفة الحدود بأسمائهم وألقابهم ومراتبهم ووجوب طاعتهم، فإذا اعترف الإنسان بهذه الفرائض التوحيدية أصبح موحداً وليس عليه أن يقوم بتكاليف أى فريضة من الفرائض .

وقد أسقط المولى عن الموحدين سبع دعائم تكليفية، وفرض عليهم سبع خصال توحيدية أولها (سدق) اللسان، والسبب فى ذكرهم السين بدلا من الصاد فى كلمة صدق هو حساب الجمل، ثانيها حفظ الإخوان، ثالثها ترك عبادة العدم والبهتان، رابعها البراءة من الأبالسة والطغيان، خامسها التوحيد للمولى فى كل عصر وزمان ودهر وأوان، سادسها الرضى بفعله كيفما كان، سابعها التسليم لأمره فى السر والحدثان .

وبالجملة فإن شريعة الدروز تتلخص فى إسقاط الفرائض الدينية التكليفية وعدم إقامة الفرائض الدينية الإسلامية، والتمسك بالخصال التوحيدية التى نادى بها الحسن الثانى زعيم آلموت سنة ٥٥٩هـ، وكذلك الاسماعيلية الأغاخانية.

والغريب فى الأمر أنهم يؤكدون إنكار الحشر والمعاد، فالنفس تظل فى هذا العالم لا تخرج منه ومعادها إليه، وأن عدد النفوس والأرواح لا تزيد ولا تنقص، وذلك لإيمانهم بتناسخ الأرواح أى تقمصها فالأرواح تتعاقب فى هياكلها المادية للإمتحان والتطهير وطلباً للمثل الأعلى عبر الأجيال التى لا تنتهى.

ومهما قيل عن توحيد الدروز ودفاع بعض مفكريهم عن عقيدتهم ونسبتها إلى الأسلام مثل الأمير (شكيب أرسلان)، و(عارف النكدى) ،و (عبدالله النجار) وغيرهم، فإننا لا نستطيع القول بأن هذا المذهب يسير فى خط واضح مستقيم مع العقيدة الأسلامية الحقة التى بشر بها القرآن، وأعلنها الرسول الكريم (ﷺ) ، فلا يمكن أن يقبل مسلم تأليه الحاكم بأمر الله بعد أن نص القرآن على بشرية النبى ﷺ وعلى رفض القول بألوهية عيسى عليه السلام أو بنوته لله. وكذلك فإن إسقاط الفرائض الشرعية التى بدونها لا يكتمل الإيمان الحق ودحض فكرة المعاد الأخروى إنما يعد إهداراً واضحاً لإتجاهات العقيدة الاسلامية الصحيحة.

وينبغى أن يتدبر مفكروا هذه الفرق المعاصرين الأمر إذا أرادوا العودة المخلصة إلى حظيرة الإسلام، فيستبعدون كل صور الغلو والمبالغة التى أحاطوا بها عقائدهم، وأن يبصروا العامة بخطورة فكر وآراء هؤلاء الكتاب الغلاة على دينهم الحق.

وعلى هذا فإننا نرى كيف أن نشأة هذه الفرق الأولى فى الاسلام إنما كانت

بسبب سياسى أولا، ولم تلبث هذه الفرق أن كفرت بعضها بعضا نتيجة لتفسير كل منها لمدلول الايمان، وعما إذا كان أمراً قلبيا محضا أو مرتبطا بالعمل. فكفرت الخوارج مرتكب الكبيرة بل أباح بعضهم دمه، وأرجأت المرجئة الحكم عليه إلى يوم القيامة. أما المعتزلة وإن كانت معظم مباحثهم تدور حول مسائل الأصول كما سنرى فيما بعد إلا أنهم اتخذوا موقفا معينا بصدد مشكلة مرتكب الكبير فقالوا إنه فى منزلة بين منزلتى الكفر والايمان.

على أن الجدل حول هذه المسائل بالاضافة إلى ما أثاره نفر من المسلمين من نقاش حول (الجبر والاختيار) بتأثير اللاهوت المسيحى كل هذا وضع البذور الأولى لنشأة علم الكلام الاسلامى.

وقد عمل المعتزلة فيما بعد على تطوير مباحثة وترتيبها، بحيث أصبحوا بحق (أصحاب علم الكلام) وجاء الأشاعرة فتصدو لآراء المعتزلة، ومالوا إلى آراء السلف وتسلحوا بأساليب علم الكلام والتزموا منهجه فأكملوا بذلك بناء هذا العلم والارتقاء بمباحثه، وكان ابن كلاب قد وضع الأصول الأولى للفلسفة فجاء الأشعرى ليسير فى نفس الطريق، واذن فلم تكن الكلابية سوى سلفية مبكرة كما يقول الأشاعرة:

ثانياً: الاختلاف في الأصول

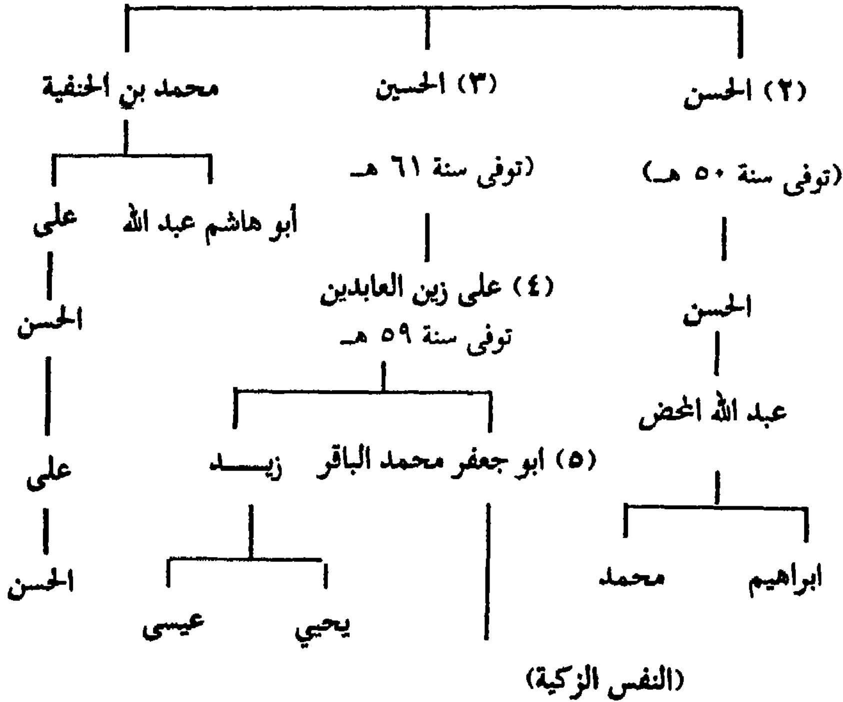
إذا كان الخلاف فى مسألة الأمامة. وهى من مسائل الفروع قد أدى إلى نشأة فرق ذات طابع سياسى فان الجدل الذى ثار حول أصول العقيدة أدى إلى ظهور فرق ذات طابع دينى أصولى. فرأينا أصحاب الجبر والقدرية الكلامية والمشبهة والحشوية يتخذون مواقف مبكرة بصدد الذات الالهية وصفاتها وأفعال العباد .. الخ . وبذلك يضعون الأسس الأولى لنشأة علم الكلام الاسلامى الذى ازدهر على يد المعتزلة والأشاعرة وآثار ثائرة مدرسة ابن تيمية فيما بعد ودفعها إلى نقد مناهج المتكلمين وآرائهم.



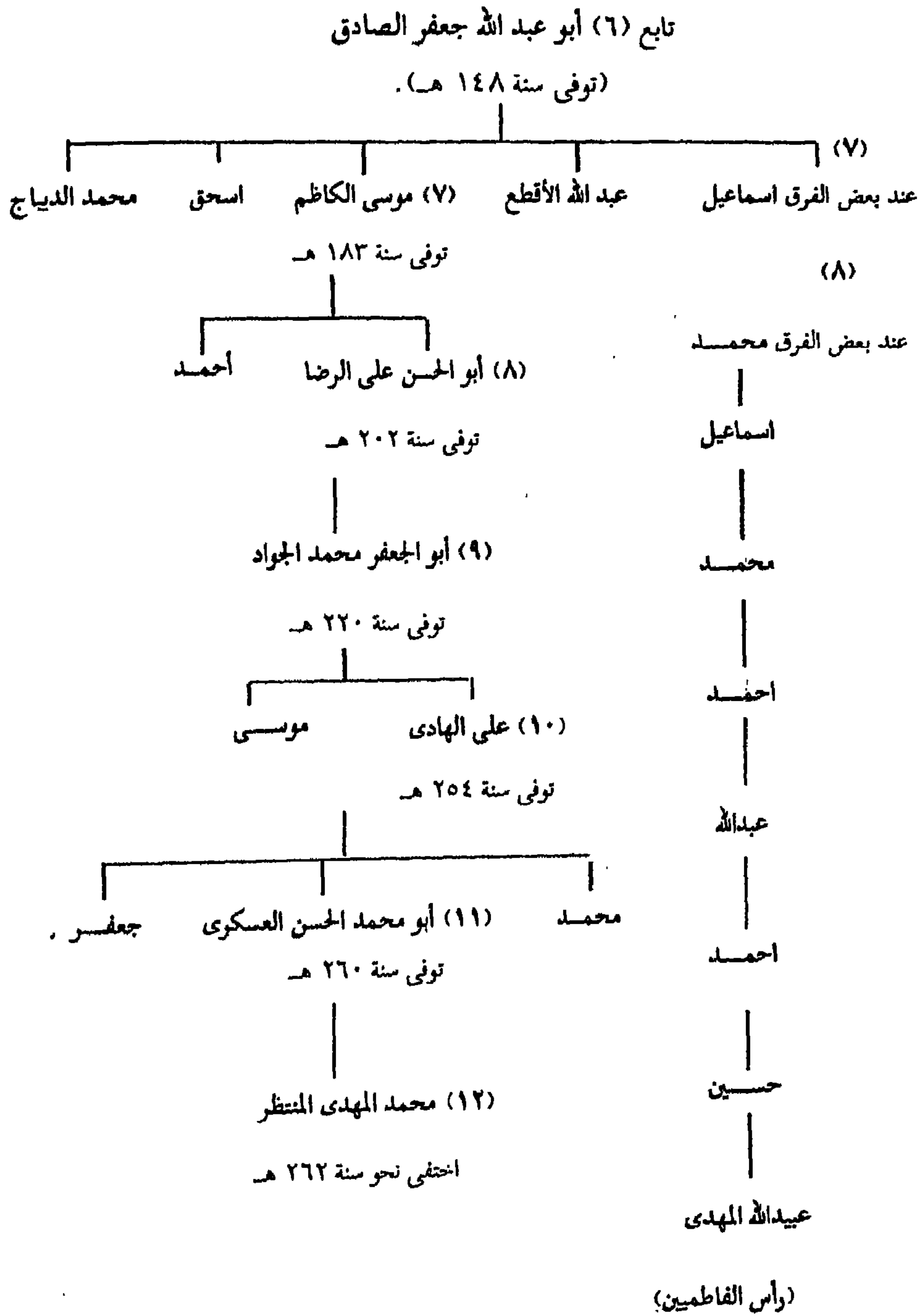

جـــــدول بيانـــــى
لأئمـــــة الشـــيعة [1]




(١) على بن ابى طالب



(١) راجع: النوبختى -فرق الشيعة (الأرقام الموجودة فى الجدول تحصر الأئمة الاثنى عشر).


تابع (٦) أبو عبد الله جعفر الصادق
(توفى سنة ١٤٨ هـ).
(٧)
عند بعض الفرق اسماعيل
عبد الله الأقطع
(٧) موسى الكاظم
اسحق
محمد الديباج
توفى سنة ١٨٣ هـ
(٨)
عند بعض الفرق محمد
(٨) أبو الحسن على الرضا
أحمد
توفى سنة ٢٠٢ هـ
اسماعيل
(٩) أبو الجعفر محمد الجواد
محمد
توفى سنة ٢٢٠ هـ
احمد
(١٠) على الهادى
موسى
توفى سنة ٢٥٤ هـ
عبدالله
محمد
(١١) أبو محمد الحسن العسكرى
جعفر
توفى سنة ٢٦٠ هـ
احمد
حسين
(١٢) محمد المهدى المنتظر
اختفى نحو سنة ٢٦٢ هـ
عبيدالله المهدى
(رأس الفاطميين)






جدول بيـــــانى 

لائمة الاســـماعيلية

أئمة دور الستر :

إذا تحدث المؤرخون عن أسماء أئمتهم فى دور الستر اختلفت رواياتهم واضطربت أقوالهم، وذهب كل مؤرخ مذهباً يختلف عن الآخرين، على أن أكثر المؤرخين يذكرون تسلسل الأئمة على هذا النحو :

الحسن بن على بن أبى طالب ـ الحسين بن على أبى طالب ـ على زين العابدين بن الحسين ـ محمد الباقر بن على زين العابدين ـ جعفر الصادق بن محمد الباقر ـ إسماعيل بن جعفر الصادق ـ محمد بن إسماعيل ـ عبدالله بن محمد بن إسماعيل ـ أحمد بن عبدالله ـ الحسين بن أحمد. وهو آخر دور الستر.

وقد ذكرنا أن الخلاف شديد حول هذه الأسماء، ولكن هذه هى أسماء الأئمة فى أشهر الأقوال.

أئمة دور الظهور حتى الانقسام الثانى :

١ - عبيد الله المهدى. صاحب الظهور بالمغرب : إستولى على رقادة فى ٤ ربيع الثانى سنة ٢٩٧هـ.

٢ - القائم بأمر الله أبو ظاهر اسماعيل: تولى الإمامة فى ١٤ ربيع الأول سنة ٣٢٢هـ.

٣ - المنصور بالله أبو طاهر اسماعيل : تولى الإمامة ١٣ شوال سنة ٣٣٤هـ.

٤ - المعز لدين الله أبو تميم معد: تولى الإمامة فى أول ذى القعدة سنة ٣٤١هـ، وفى عهده فتحت مصر فى شعبان سنة ٣٥٨هـ، وإنتقل إليها فى رمضان

سنة ٣٦٢هـ وأصبحت قاعده ملكه.

٥ - العزيز بالله أبو منصور نزار: تولى الإمامة فى ربيع الثانى سنة ٣٦٥هـ.

٦ - الحاكم بأمر الله أبو على المنصور: تولى الإمامة فى ٢٩ رمضان سنة ٣٨٦هـ.

٧ - الظاهر أبو الحسن على : تولى الإمامة فى ١٠ ذى الحجة سنة ٤١١هـ.

٨ - المستنصر بالله أبو تميم معد: تولى الإمامة فى ١٥ شعبان سنة ٤٢٧هـ وتوفى سنة ٤٨٧هـ.

هؤلاء هم الأئمة الذين كانوا قبل إنقسام الطائفة .

- أئمة الدعوة الاسماعيلية الغربية أو الاسماعيلية المستعلية فى مصر :

١ - المستعلى أبو القاسم أحمد: تولى فى ذى الحجة سنة ٤٨٧هـ.

٢ - الآمر أبو على المنصور: تولى فى صقر سنة ٤٩٥هـ.

٣ - الحافظ أبو الميمون عبد المجيد: تولى فى المحرم سنة ٢٥٢هـ.

٤ - الظافر أبو المنصور اسماعيل : تولى فى جمادى الآخرة سنة ٥٤٤هـ.

٥ - الفائز أبو القاسم عيسى: تولى فى صفر سنة ٥٤٩هـ.

٦ - العاضد أبو محمد عبدالله : تولى فى رجب سنة ٥٥٥ هـ.

والذين يعترف بهم البهرة من هؤلاء الأئمة هم المستعلى والآمر فقط ثم الطيب بن الآمر الذى دخل الستر سنة ٥٢٥هـ. ويستمر الأئمة المستورون من نسله إلى الآن . وهؤلاء الأئمة الذين فى الستر لا نعرف شيئا عنهم، حتى أن أسماءهم غير معروفة. وعلماء أنفسهم لا يعرفونهم.

حكام وأئمة الاسماعيلية الشرقية فى ألموت :

١ - الحسن بن الصباح: توفى سنة ٥١٧هـ/١١٢٤م.

٢ - كيابزرك أميد: توفى سنة ٥٣٢هـ / ١١٣٨م.

٣ - محمد بن كيابزرك أميد : توفى سنة ٥٥٧هـ / ١١٦٢م.

٤ - الحسن الثاني بن محمد : توفى سنة ٥٦١هـ / ١١٦٦م.

٥ - محمد الثاني بن الحسن الثاني : توفى سنة ٦٠٦هـ / ١٢١٠م.

٦ - الحسن الثالث بن الحسن محمد الثاني : توفى سنة ٦١٧هـ / ١٢١٠م.

٧ - محمد الثالث بن الحسن الثالث: توفى سنة ٦٥٢ هـ / ١٢٥٥م.

٨ - ركن الدين خورشاه : توفى سنة ٦٥٢هـ / ١٢٥٥م .








مراجع ومصــــادر عن حركة التشــــيع وفرقه



رجعنا فى مادة هذا الجزء من الكتاب إلى مصادر ومراجع عدة، من بينها كتب الفرق والطبقات المعروفة مثل : الملل والنحل للشهر ستانى، ومقالات الإسلاميين للأشعرى، والفصل لابن حزم، والتبصير فى الدين للاسفرائينى، والفهرست لابن النديم، والخطط للمقريزى، والفرق بين الفرق للبغدادى، وقد أشرنا إليها فى آخر صفحات هذا الكتاب.

أما المراجع المتخصصة التى استقينا منها المادة وكان جل إعتمادنا عليها فهى :

أولا : المراجع العربية

١ – *إدريس (الداعى عماد الدين)* : عيون الأخبار . مخطوط.

٢ – *الآملى (حيدر بن على)* : جامع الأسرار ومنبع الأنوار. مخطوط . لندن. رقم ١٣٤٩

٣ – *الأملى (حيدر بن على)* : الكشكول . طبعة النجف. ١٣٧٢ م

٤ – *ابن بابويه (الشيخ الصدوق)* فيما لا يحضره الفقيه. طبع طهران

٥ – *ابن بابويه (الشيخ الصدوق)* : عيون أخبار الرضا.

٦ – *تامر (عارف)* : خمس رسائل اسماعيلية. تحقيق وتقديم. سلمية – سوريا. ١٩٥٦

٧ – *تامر (عــارف)* : القرامطة . أصلهم، نشأتهم، تاريخهم، حروبهم. دار مكتبة الحياة. بيروت

٨ - *تامر (عارف)* : على أبواب ألموت.

٩ - *ابن الجوزى (الإمام عبد الرحمن)* : القرامطة. بتحقيق محمد الصباغ. المكتب الإسلامى. بيروت ١٩٦٨

١٠ - *الجوذرى (أبو على منصور)* : سيرة الأستاذ جوذر. نشره محمد كامل حسين والدكتور محمد عبد الهادى شعيرة.

١١ - *حسن (الدكتور حسن ابراهيم) والدكتور شرف* : عبيد الله المهدى

١٢ - *حسن (الدكتور حسن ابراهيم)* : المعز لدين الله

١٣ - *حسين (الدكتور محمد كامل)* : طائفة الاسماعيلية. تاريخها، عقائدها. مكتبة النهضة المصرية. ١٩٥٩ .

١٤ - *حسين (الدكتور محمد كامل).* : طائفة الدروز. تاريخها وعقائدها . دار المعارف بمصر. ١٩٦٢ .

١٥ - *حسين (الدكتور محمد كامل.* : (سيرة المؤيد فى الدين داعى الدعاة). نشر وتحقيق.

١٦ - *حنظلة (الداعى على بن)* : سمط الحقائق. نشره الأستاذ عباس العزاوى المحامى ببغداد.

١٧ - *ابن خلدون (عبد الرحمن)* : المقدمة . تحقيق الدكتور على عبدالواحد وافى - القاهرة ١٩٦٥ .

١٨- *الخوانسارى.* روضات الجنات.

١٩ - *دونلدسن (داويت م)* عقيدة الشيعة. مكتبة الخانجى.

٢٠ - الرازى (أبو حاتم) : كتاب الزينة.
٢١ - السامرائى (عبد الله سلوم) : الغلو والفرق الغالية فى الحضارة الاسلامية. مطبعة الحكومة. بغداد. ١٩٧٢
٢٢ - الشيرازى (الملاصدرا) : شرح أصول الكافى. طبع طهران.
٢٣ - الصفار (محمد بن حسن) : بصائر الدرجات. طبع طهران.
٢٤ - الطبرسى : مجمع البيان - طبع طهران.
٢٥ - عبد (الشيخ محمد) : شرح نهج البلاغة للإمام على بن أبى طالب. بيروت.
٢٦ - علم الاسلام (الداعى ثقة الامام) : المجالس المستنصرية. نشره الدكتور محمد كامل حسين.
٢٧ - على (سيد أمير) : روح الاسلام. مكتبة الآداب القاهرة ١٩٦١.
٢٨ - العوا (الدكتور عادل) : منتخبات اسماعيلية.
٢٩ - الغزالى (الامام ابو حامد) : فضائح الباطنية.
٣٠ - فلهوزن (يوليوس) : الخوارج والشيعة. ترجمة.
٣١ - القمى (سعيد بن عبد الله) : المقالات والفرق - تحقيق د. محمد جواد مشكور. طهران ١٩٦٣.
٣٢ - القمى (سعيد بن عبد الله) : هدية الأحباب.
٣٣ - آل كاشف الغطاء (محمد الحسين) : أصل الشيعة واصولها. مكتبة العرفان. بيروت
٣٤ - الكرمانى (أحمد حميد الدين) : راحة العقل. نشره د. محمد كامل حسين والدكتور محمد مصطفى حلمى.

٣٥ – *الكرمانى (احمد حميد الدين)* : الرسالة الدرية فى معنى التوحيد. نشرة د. محمد كامل حسين

٣٦ – *الكرمانى (احمد حميد الدين)* : رسالة النظم فى مقابلة العوالم. نشرة د. محمد كامل حسين.

٣٧ – *الكلينى* : اصول الكانى – طبعة طهران.

٣٨ – *المجلسى (محمد باقر)* : بحار الأنوار – طبع طهران..

٣٩ – *مغنية (احمد)* : الامام جعفر الصادق – مكتبة الأندلس. بيروت. ١٩٥٨ .

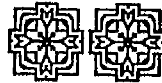
٤٠ – *مغنية (محمد جواد)* : الشيعة فى الميزان. دار الشروق. بيروت.

٤١ – *النجار (عبدالله)* : مذهب الدروز والتوحيد. دار المعارف بمصر. ١٩٦٥ .

٤٢ – *النوبختى.* : فرق الشيعة . تحقيق ريتر. طبع استانبول.

٤٣ – *النيسابورى (احمد بن ابراهيم)* إستتار الإمام. نشره الأستاذ إيفانوف.

٤٢ – *اليمانى (محمد بن مالك)* كشف أسرار الباطنية وأخبار القرامطة القاهرة. ١٩٣٩
تحقيق محمد زاهد الكوثرى.



ثانيا: المراجع الأجنبية

(1) *Von Arendonk : Les debuts de l'mamat Zaydite du Yemen 1961.*

(2) *Corbin (Henri) : Hist. de la philosphie Islamique 1 er Tome, Paris 1964.*

(3) *Defrénnery, M.C: Essai sur l''Histoire des Isamaeleens de la Perse.*

(4) *De Goeje, M.J : Memoire sure les Carmathes de Bahrainet les Fatimides.*

(5) *Guyard, S: Fzagments relatifs a la Doctrine des Ismailis.*

Ivanow, W : The Rise of the Fatimids.

: A Guide to Ismaili Literature.

: A -Greed of the Fatimids.

: Studies in Early Pessian Ismailism.

: The alleged Founder of Ismailism.

: Nasiri Khusrow and Ismailism.

(7) *Lewis (Bernard) : The Origins of Ismailism.*

(8) *Laoust (Henri) : Les Schismes daus l'islam, Paris, Payot 1966.*





الفصل السابع


علم الكـــــــلام

الكلام فى اللغة هو القول أو اللفظ الدال على معنى يحسن السكوت عليه، وواحد الكلام كلمة هى اللفظ الذى يتألف من أصوات منطوقة على هيئة حروف وتشير إلى دلالة ومعنى.

وقد وردت كلمة الكلام فى القرآن وفسرت بمعانى مختلفة، ففى سورة الاعراف يقول الله عز وجل:« قال يا موسى انى اصطفيتك على الناس برسالاتى وبكلامى» والكلام هنا يقصد به المشافهة.

وفى سورة الفتح يقول :« يريدون أن يبدلون كلام الله ، ثم يحرفونه». والمراد هنا التوراة. وفى آية أخرى يطلق لفظ الكلام، ويراد به القرآن يقول الله عز وجل فى سورة التوبة:« وإن أحدا من المشركين استجارك فاستجره حتى يسمع كلام الله».

ولفظ الكلام الوارد فى هذه الايات لا يحتمل معنى زائداً على صورة الكلام المتلفظ بها، فلم يتضمن إذن أى اشارة إلى المناقشة والجدل الدائر حول مسائل الاعتقاد.

وقد اتخذ الكلام معنى إصطلاحيًا فيما بعد، وتفرد بمنهج عقلى خاص استهدف الدفاع عن العقائد الايمانية بالأدلة العقلية. وسميت الأقوال التى تصاغ كتابة أو شفاهاً على نمط منطقى أو جدلى كلاما ، ولا سيما تلك تعالج المسائل الاعتقادية، وقيل أنه العلم الذى يبحث فى الاعتقاديات كالتوحيد والصفات. ولما كان كلام الله أبرز مسألة أثارها المتكلمون لهذا أطلق اسم «الكلام»، على مباحثه اشارة إلى أشرف أجزائه وهو صفة«الكلام الإلهى» وهى مسائل الأصول.

وربما سمى «كلاما» لأنه يورث قدرةعلى الكلام فى الشرعيات كالمنطق فى الفلسفيات، أو لأنه كثر فيه الكلام مع المخالفين مما لم يكثر فى غيره، أو لأنه بقوة أدلته كأنه صار «هو الكلام» دون ما عداه، كما يقال فى الأقوى من الكلامين هذا الكلام [١]، أو لأن المتكلمين أرادوا مقابلة الفلاسفة فى تسميتهم فنا من فنون علمهم بالمنطق، والمنطق والكلام مترادفان، ويشير الشهر ستانى [٢] إلى أن لفظ الكلام أصبح اصطلاحا فنيا فى عهد المأمون فأصبح لفظ الكلام مرادفا للفظ الجدل [٣].

وقد بالغ المتكلمون فى الاعتداد بأنفسهم ، وأنهم وحدهم أصحاب الكلام مما أثار عليهم نقمة الكثيرين فى عصرهم: فيقول يحيى بن عدى مشيرا إلى طائفة المتكلمين:« انى لأتعجب كثيراً من قول أصحابنا إذا ضمنا واياهم مجلس، قولهم نحن المتكلمين، نحن أرباب الكلام، والكلام بنا صح وانتشر، كأن سائر النـــاس لا يتكلمون أو ليسوا أهل كلام، لعلهم عند المتكلمين خرس أو سكوت، أو ما يتكلم ياقوم الفقيه والنحوى والطبيب. والمحدث والصوفى ..الخ» [٤].

تعريف ابن خلدون :

يعرف ابن خلدون الكلام بإنه علم ينضمن الحجاج عن العقائد الايمانية بالأدلة العقلية والرد على المبتدعة المنحرفين فى الاعتقاد عن مذاهب السلف وعقائد أهل السنة.

ويشير مضمون هذا التعريف إلى أن قوام هذا العلم الدفاع عن العقيدة وأصلها التوحيد، وذلك باستخدام الأدلة العقلية، ويفترض المتكلم أصلا سبق الإيمان بالعقائد المفروضة على المسلم، أما اختصاص علم الكلام بالرد على المنحرفين عن

---

(١) الاهيجى: شوارف الالهام س ٤.

(٢) الملل والنحل جـ١ ص ٣٦.

(٣) راجع أيضا المواقف لعضد الدين الايجى ص ١٦ ، والانتصار للخياط ص ٧٢ حيث يقول: لتعلم أن الكلام لهم (أى للمعتزلة) دون سواهم.

(٤) المقايسات التوحيدى.

مذهب السنة فذلك يعنى أن ابن خلدون ـ وقد كان أشعريا ـ يقصر الكلام على مذهب الأشعرية وحدهم.

تعريف الفارابى :

ويعرف الفارابى علم الكلام بأنه صناعة يقتدر بها الانسان على نصرة الآراء والأفعال المحدودة التى صرح بها واضع الملة وتزييف كل ما خالفها بالأقاويل [١].

أما الإيجـــــى :

فانه يعرف الكلام بأنه «علم يقتدر معه على اثبات العقائد الدينية بايراد الحجج ودفع الشبه» [٢]

ويذهب التفتازانى إلى أن العلم المتعلق بالأحكام الأصلية أى الاعتقادية يسمى علم التوحيد والصفات وهو علم أصول الدين أى الكلام.

يتضح لنا من هذه التعريفات أن المتكلم يبدأ من مسلمات عقائدية مقررة وضعها الشارع وهو (أى المتكلم) لا يقدح فى صدقها بل يؤمن بها إيمانا كاملا، وينحصر دوره فى الدفاع عنها بالأدلة العقلية والرد على مخاليفها ودحض شبهاتهم حولها. والفرق بين الفقيه والمتكلم أن الفقيه يتناول المبادئ نفسها لإقامة الحجة والدليل على صحتها فى مواجهة الخصوم المنحرفين عن الاعتقادات، فمثلا يتناول الفقهاء مسألة المعاد والجنة والنار والخلود ولا يجادلون فيها بل ينحصر بحثهم فيما يترتب عليها من أمور، ولكن المتكلمين يناقشون فكرة المعاد ذاتها وامكانها أو عدم امكانها.

علم الكلام والفلسفة:

يختلف علم الكلام عن الفلسفة فى أن الكلام خاص بدين معين فهو جدل يدور حول أصول دين بعينه، ولكن الفلسفة تبحث عن الحقيقة على وجه العموم. ومن حيث المنهج نجد أن الكلام يبدأ من مسلمات عقائدية يفترض صحتها أن المتكلم يبدأ من قاعدة معترف بها، ثم يتلمس الطرق التى تؤدى إلى اثبات هذه

---

(١) الفارابى: احصاء العلوم. (٢) الايجى: المواقف.

القاعدة، أما الفيلسوف فإنه يبدأ من درجة الصفر أى من قواعد المنطق الأساسية والمقدمات البديهية ويتدرج منها إلى النتائج مستخدما منهجا عقليا صرفا.

فمثلا يسلم المتكلم بوجود الله ووحدانيته ولكنه يحاول إقامة الأدلة على وجوده لمواجهة الخصوم والدفاع عن العقيدة. أما الفيلسوف فإنه لا يسلم بأى شيء عند البداية ويحاول البرهنة على وجود الله فهو قبل إقامة الدليل على وجوده لم يكن يسلم بهذا الوجود أصلا.

مناهج المتكلمين واساليبهم :

يتبع المتكلم فى تأييد مواقفة عدة أساليب منها :

١ - *طريقة البرهان الكلامي:*

فهو يتسلم مقدمات ويستنتج منها نتائج وتسمى هذه الطريقة التمانع أو ابطال اللازم بابطال الملزوم يقول الغزالى [١] «المتكلمون يصدرون عن مقدمات تسلموها من خصومهم اضطرهم إلى تسليمها أما التقليد أو الاجماع أو مجرد القبول من القرآن أو الاخبار، وكان إكثر خوضهم فى استخراج مناقضات الخصوم ومؤاخذتهم بلوازم مسلماتهم، وهذا قليل النفع فى حق من لا يسلم سوى الضروريات شيئا أصلا ».

ومعنى هذا أن المتكلم يبدأ من أقوال الخصوم ثم يصل عن طريق البرهان إلى نتائج تناقض هذه الأقوال فتبطلها، أى يحاول ابطال النتائج فيكون هذا كافيا لإبطال المقدمات التى تقدم بها الخصوم. ولكن الغزالى يرى أن منهج المتكلم بصفة عامة لا يصلح فى اقناع غير المسلم أو الجدلى الذى لا يسلم بغير البديهيات بينما يستند المتكلم إلى إيمان كامل مسبق بالاصول الاعتقادية.

٢ - *طريقة التأويل :*

يلجأ المتكلم إلى تأويل النصوص التى يشعر أن مظهرها لا يتلاءم مع الرأى الذى يريد أن يضعه ، وينصب التأويل عادة على الآيات المتشابهة وبالفعل كان

---

(١) المنقذ من الضلال.

ظهور علم الكلام عن هذا الطريق .

٣ - *طريقة التفويض:*

وهو ترك الأمر لله وإعتبار أن المسائل التى يبحثها المتكلمون فوق طور العقل، يقول ابن خلدون :« ولا تثقن بما يزعم لك الفكر من أنه مقتدر على الاحاطة بالكائنات وأسبابها والوقوف على تفصيل الوجود كله وسفه رأيه فى ذلك، فلذلك نهانا الشارع عن النظر فى الأسباب لأنه واد يهيم فيه الفكر ولا يخلو بطائل ولا يظفر بحقيقة (قل الله ثم ذرهم فى خوضهم يلعبون) ولهذا أمرنا بالتوحيد المطلق (قل هو الله أحد، الله الصمَد لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوا أحد)، فإذا التوحيد هو العجز عن ادراك الأسباب وكيفيات تأثيرها وتفويض ذلك إلى خالقها المحيط بها.

والحجة فى التفويض أن أموراً خاصة جاءت عن طريق الوحى، وهى تتضمن بعض الأسرار الألهية التى يعجز العقل عن إدراكها أو فهم حكمتها، فلو كانت من قبيل ما يستطيق العقل إدراكه لما كانت ضرورة فى ورود الرسالة ونزول الوحى، وقد أتى الرسول بالفعل بأشياء يعجز العقل عن إدراكها ، ولكن الإيمان بها واجب وهذا مضمون التفويض »[١] .

نشأة علم الكلام :

بدأ الاسلام ببناء العقيدة ـ مثله فى ذلك مثل أى دين آخر ـ لأن العقيدة أساس العمل والسلوك، وتدور مسائل العقيدة حول التوحيد والنبوة والوحى، فتتنازل العلاقة بين الخالق والمخلوق وصفات الخالق وتنزيهه، والآخرة والبعث .. الخ. وقد غلب على النص القرآنى أسلوب التنزيه للألوهية وإسباغ الكمالات على الذات الآلية ووصفها بالقدرة والجبروت .

---

(١) المقدمة لابن خلدون «فصل علم الكلام» ويبدو أن طريقة التفويض قد اختص بها الأشاعرة وحدهم ولم تكن شائعة عند المعتزلة.

ولم يكتف القرآن بسرد أركان العقيدة الاسلامية فحسب ، بل لقد رد على المناوئين لها من مجوس وصابئة ويهود ومسيحيين، مستخدما أسلوب الحجاج العقلى [1] لنقض العقائد المخالفة فقال تعالى: « لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا» وهذا دليل على وحدانية الله ، وكذلك رد القرآن على منكرى البعث من الدهرية بقوله: « قل يحييها الذى أنشأها أول مرة» وهذا نوع من التدليل بالتمثيل، وقال أيضا فى هذا المعنى : « كما بدأنا أول خلق نعيده» وهذا أسلوب تدليل عقلى.

ومن المعروف أن النبى (ﷺ) وصحابته تلقوا أصول العقيدة واحترزوا من الجدل فيها وكان المؤمنون على عهد النبوة، إذا اختلفوا رجعوا إلى كتاب الله وسنة الرسول وكانوا يرون أن علم الكلام بدعة، الاسلام منها براء، ولكن الايجى يرد على أصحاب هذا الرأى مؤكداً أن الصحابة فى عهد الرسول كانوا يبحثون عن دلائل التوحيد والنبوة ويتحدون بها المنكرين للعقيدة، والنص القرآنى نفسه مفعم بهذا اللون من الحجاج العقلى حول العقائد، ويستطرد الايجى فيشير إلى أن ما ذكر فى كتب علم الكلام إنما يعد قطرة فى بحر مما نطق به الكتاب بهذا الصدد، إلا أن الصحابة لم يدونوا أقوالهم ولم يشتغلوا بتحرير الاصطلاحات أو بتبويب المسائل وتلخيص السؤال والجواب كما فعل المتكلمون فيما بعد. ولكن دعوى الايجى فيها مبالغة كبيرة، فهو لم يذكر لنا المصادر التاريخية أو الاسانيد المحققة التى استقى منها روايته. وهو لم يكن من المتقدمين بل كل من متأخرى كتاب الفرق الاسلامية وعلم الكلام، والحقيقة التى لا شك فيها أنه روى عن السلف فى روايات مسندة ومؤكدة أنهم كانوا يقفون عند ظاهر النصوص ولا يدخلون فى جدل أو نقاش حولها، لإعتقادهم أن الجدل حول العقائد يؤدى إلى تضليل جمهرة المسلمين وترقيق عقيدتهم، وكذلك فهذه المسائل فوق طور العقل، وقد سئل مالك بن أنس عن الأخبار التى جاءت فى الصفات فقال : « أمروها كما جاءت بلا كيف » وسئل ربيعة الرأى فى قوله تعالى:

---

(١) وهذا الرأى يقول به فريق من الذين يرون أن البذور الأولى للجدل الكلامى توجد فى القرآن، وأن السلف ساروا فى نفس الطريق.

«الرحمن على العرش استوى» فقال: «الاستواء غير مجهول والكيف غيرمعقول، ومن الله الرسالة وعلى الرسول البلاغ وعلينا التصديق». وفى رواية أخرى منسوبة لمالك بن أنس أنه قال بهذا الصدد: «الاستواء غير مجهول والكيف غير معقول، والسؤال عنه بدعة، وكل بدعة ضلالة وكل ضلالة فى النار».

استمر الحال على هذا النحو إلى أن تأزمت مشكلة الخلافة على عهد الصحابة، فثار حولها نزاع سياسى، وانقسم المسلمون بعده إلى أحزاب وفرق سياسية يرى كل منها رأيا فيمن هو أحق بالخلافة ـ كما بينا ـ وظهرت مشكلة مرتكب الكبيرة، فسأل البعض عن حقيقة إيمان من يتبع علياً أو معاوية، أهو مؤمن أم غير مؤمن، وأدى هذا البحث إلى النظر فى مسألة الإيمان وحقيقته، وفى مرتكب الكبيرة وحكمه، وهكذا رأينا كيف أن مشكلة الخلافة، وهى ذات طابع سياسى، قد أفضت إلى خلافات دينية.

وقد كان من الممكن أن تظل هذه الخلافات فى دائرة الفروع فلا تشجب وحدة الأمة الاسلامية وتفرقها شيعاً، لولا أن تدخلت عوامل ومؤثرات أجنبية فى حركة هجوم مستتر على الدين الجديد وعقائده، الأمر الذى كان له أثره فى تعميق شقة الخلاف بين المتنازعين، فضلا عن تحويل الخلافات السياسية إلى خلافات عقائدية آذنت بظهور الجدل حول العقائد فى صورة «الكلام الاسلامى».

فما هى حقيقة هذه المؤثرات الأجنبية وغيرها من العوامل، التى كان لها دورها فى نشأة علم الكلام؟

أهم هذه العوامل :

١ – الغزو الثقافى الاجنبى أو الثورة الثقافية المضادة :

لقد فتح المسلمون بلادا ذات ثقافات عريقة، مثل فارس والشام ومصر وكان الفرس يؤمنون بالزرادشتية والمانوية والمزدكية، كما انتشرت اليهودية والمسيحية فى الشام ومصر (وكانتا من أملاك البيزنطيين المسيحيين) وعندما أحست هذه الشعوب المغلوبة بعجزها عن مقامة جيوش المسلمين انبرى مثقفوها ليشنوا حملة

ثقافية مضاده على العقيدة الأسلامية للتشكيك فيها مستهدفين إضعاف الروح الإسلامية وتفتيت وحدة المسلمين، ولما كانت الفلسفة اليونانية وأساليب المنطق اليوناني قد ذاعت وانتشرت فى هذه المنطقة قبل ظهور الأسلام ، لهذا فقد كان على اليهودى أن يواجه قضاياها فى مرحلة مبكرة، ولم يلبث أن تأثر بها، وكان ذلك واضحا فى التفسير الرمزى للتوراة على يد فيلون السكندرى.

ثم جاءت المسيحية، وظهرت حركة علماء الكلام المسيحى (كليمان وأوريجين وتسلح هؤلاء المدافعون عن الدين بالمنطق اليونانى وبالفلسفة اليونانية ولاسيما بالأفلاطونية المحدثة ، وظهر الجدل بينهم حول الله وصفاته والنبوة والوحى وحرية الإرادةوعبادة الأيقونه والثالوث الأقدس وسر التجسد وطبيعة المسيح، وانقسم المسيحيون بصدد هذه المسائل إلى يعاقبة ونساطرة وملكانيين.

وحينما احتك المسلمون بالمسيحيين الذين كانوا يعيشون بين ظهرا بينهم وبأصحاب المقالات من الملحدين والزنادقة والثنوية. اضطروا إلى التسلح بالفلسفة وبالمنطق الأرسطى لمواجهة هؤلاء الخصوم الذين حذفوا فن الجدل الديني فكان هذا سببا كافيا لنشأة علم الكلام. ويقال أن الفارابى هو الذى أدخل المنطق فى علم الكلام كما يذكر ماكس ماير هوف.

وقد تمثلت المعارضة المسيحية العنيفة للإسلام على عهد الأمويين فى رجال تعمقوا دراسة اللاهوت المسيحى من أمثال الأسقف يوحنا الدمشقى طبيب يزيد. الأموى، وكان هذا الأسقف يرتب الكتب فى مهاجمة الاسلام على طريقة السؤال والجواب. وكذلك فعل عبد المسيح بن إسحق الكندى الذى عاش فى زمن المأمون، وقد زعم نفر من المستشرقين أن الكندى هذا هو فيلسوف العرب المعروف، وقد ذهب البيهقى إلى هذا الرأى، وتشكك الشهرزورى فى نسبة الكندى إلى اليهودية أو المسيحية، وقد استدل (دى ساسى) على أن الكندى كان مسيحيا من أنه لم يكتب كتابا واحدا له اتصال واضح بالأسلام، واستدرك قائلا: ربما كان هذا الكندى المسيحى شخصاً آخر غير الكندى فيلسوف العرب الأول.

والحقيقة أن الكندى الفيلسوف كان مسلما ،فقد عرفت أسرته على عهد العباسيين، وكان والده أبو اسحق بن الصباح أميرا على الكوفة فى زمن المهدى والرشيد ولم يكن من عادة الخلفاء أن يولوا أحدا من أهل الذمة على الأمصار.

وعلى أية حال فقد كان للجدل الدينى حول العقائد المسيحية، ومعارضة المسيحية للدين الجديد أكبر الاثر فى ظهور علم الكلام الإسلامى وتطوره.

٢- العامل الثانى:

أما العامل الثانى الذى أسهم فى نشأة علم الكلام وهو الخلافات السياسية حول الإمامة وكيف أنها أدت إلى ظهور فرق دينية تتجادل حول العقيدة الإسلامية فقد تناولناه بالبحث فى موضوع سابق.

٣- العامل الثالث:

الآيات المتشابهات . وهى آيات قرآنية مشكلة، مبهمة المعنى يعارض بعضها البعض الآخر. الأمر الذى أدى إلى ظهور أسلوب التأويل الذى استخدمته الفرق الإسلامية للتدليل على صحة مواقفها.

ونجد فى القرآن آيات تشعرنا بالتجسيم أو بالتشبيه، وأخرى تشدنا إلى التنزيه، فمن الآيات ما يشير إلى أن لله عرشاً وأن له تعالى وجهاً ... الخ .ومنها ما ينزه الله عن صفات المخلوق كقوله تعالى. « ليس كمثله شىء وهو السميع البصير[(١)] ». وقوله أيضاً:« سبحان ربك رب العزة عما يصفون[(٢)]».

وقد اختلف المسلمون فى تفسير هذه الآيات ولم يتضح لهم هدف الشارع منها. ويقول القرآن الكريم « هو الذى أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات فأما الذين فى قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله، وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون فى العلم يقولون آمنا به كل

---

(١) آية ١١ ك - س الشورى ٤٢.

(٢) آية ١٨٠ ك - س الصافات ٣٧.

من عند ربنا وما يذكر إلا أولوا الألباب»[1]

وأيضاً فقد أثيرت مسألة الجبر والاختيار استناداً إلى آيات متشابهات مثل قوله تعالى:« وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى»[2] . وهذه آية صريحة فى الجبر ومثل:« ما أصابك من حسنة فمن الله. وما أصابك من سيئة فمن نفسك»[3] وكذلك قوله تعالى :« وهديناه النجدين»[4]. ليختار أى الطريقين ، وهذه الأية صريحة فى الاختيار أى فى القول بحرية الإرادة .

ويعد ابن خلدون الآيات المتشابهات الأصل فى نشأة علم الكلام، ويرجع البحث فى ذات الله وصفاته ورؤيته سواء بالقلب أو بالبصيرة وكذلك كلام الله من حيث كونه قديماً أو مخلوقاً ومسائل التوحيد بصفة عامة، يرجع هذا كله إلى مادار من جدال حول تفسير الآيات المتشابهات.

العامل الرابع مسائل الفلسفة اليونانية :

تأثر علم الكلام الاسلامى ببعض مسائل الفلسفة المشائية ولاسيما بالمذهب الذرى عند الطبيعيين ، ولو أن المسلمين قد استخدموا هذا المذهب للتدليل على وجود الله وكيف أنه العلة المباشرة للحوادث (على رأى الأشاعرة)، بينما استخدمه ديموقريطس وأتباعه استخداماً مادياً علّياً للتدليل على قدم الذرات، وانتفاء وجود خلاء بينها. وقد كان من الضرورى فى نظر الاسلاميين وهم بصدد اثبات القدرة الإلهية المطلقة أن يتعرضوا لوحدات الزمان والمكان والخلاء والفعل الالهى والفعل الإنسانى وقد فرعوا هذه المسائل وغيرها من موقفهم الذرى الجديد .

يتضح من استعراضنا لعوامل نشأة علم الكلام أن بعضها خارجى واليعض الآخر داخلى، ولهذا فإنه من خطأ الرأى أن نرجع نشأة علم الكلام إلى مصدر واحد بعينه بل الصواب هو أن نسلم بتأثير هذه العوامل مجتمعه جاعلين الصدارة للعوامل الداخلية وأخصها النزاع حول الخلافة، وكذلك للنصوص القرآنية المتشابهة، وعلى

---

(١) آية ٧ م – س آل عمران ٣. (٢) آية ١٧ م – س الانفال ٨.
(٣) آية ٧٩ م – س النساء ٤. (٤) آية ١٠ ك – س البلد ٩٠.

هذا فقد جانب «دى بور» التوفيق حينما ارجع نشأة علم الكلام إلى المسيحية، وكـذلك وقع فـون كـريمر فى نفس الخطأ حـينمـا ارجع نشـأة علم الكلام إلى المسيحية، وكذلك وقع *فون كريمر* فى نفس الخطأ حينما أرجع إلى المسيحية، أيضاً نشأة فرقة المعتزلة، وذلك بحجة أن أول مسـألة تكلمـوا فـيهـا هى الجبر والإختيار، وكانت الموضوع الرئيسى الذى يدور حوله الجدل عند نصارى الشام قبل ظهور الاسلام، وأن معبد الجهنى أخذ مقالته فى القدر عن نصرانى أسلم ثم تنصر، فضلا عن آراء يوحنا الدمشقى بهذا الصدد، وكان من المستظلين بحضارة الإسلام فى العصر الأموى. أما المستشرق *هورتن* فـهـو يذهب إلى أن المتكلمين تأثروا بفرق السمنية الهندية. وأن علماء الكلام التقوا فى البصرة بأفراد من السمنية ويؤيد *البيرونى* هذا الرأى، ويقول *الإيجى* ان أدلة السمنية دائرة فى علم الكلام».

اما *ابن خلدون*[1] فإنه يقطع فى هذه المسألة فيذهب إلى أن مسـألة الجبر والاختيار نشأت من حب التوفيق بين الآيات المتشابهة أى أنها ذات نشأة إسلامية خاصة. فيكون علم الكلام إسلامى النشأة.

ولكننا نرجح القول بتعدد المصادر مع غلبة تأثير المصدر القرآنى فيكون المصدر الإسلامى هو البذرة الأولى لنشأة علم الكلام، ثم تدخلت التـأثيـرات الأجنبـيـة وعملت على إنماء مباحثه وتطويرها حتى اكتملت مسائله بعد أن التحم بالفلسفة فى طوره الأخير.

موضـــوع علــم الــكلام

إن موضوع علم الكلام هو العقائد الدينية الإيمانية من حيث يستدل عليها بالبراهين العقلية، وأهمها التوحيد وما يتصل به من البحث فى قدم الصانع وحدوث العالم، والصفات الإلهية، والفعل الإلهى، وما يتصل به من عدالة إلهية ثم ما يتعلق بهذه المسألة من مشكلات الجبر والاختيار والصلاح والأصلح واللطف،

---

(١) راجع مقدمة ابن خلدون – ص ١٠٥٠ وما بعدها – الجزء الثالث (طبعة لجنة البيان).

والتولد والأحوال والكسب. . الخ.

يقول الجرجانى فى شرحه على الايجى معرفاً علم الكلام: إن مسائل هذا العلم إما عقائد دينية كإثبات القدم والوحدة للصانع وإثبات الحدوث وعدم الإعادة للاجسام، وإما قضايا تتوقف عليها تلك العقائد كتركيب الأجسام من الجواهر الفردة وجواز الخلاء. وكانتفاء الحال وعدم تمايز المعدومات.

مذهب الجوهر الفرد:

ومن أهم مباحث المتكلمين نظريتهم فى تفسير حدوث العالم وإرجاعه إلى الجزء الذى لا يتجزأ أى الجوهر الفرد، وهى نظرية مشتركة بين المتكلمين قال بها المعتزلة أولا ثم توسع فيها الأشاعرة واستخدموها للتدليل على مذهبهم فى العلية الإلهية المطلقة، وكان ديمقريطس اليونانى قد قال بهذه النظرية ولكنها كانت نظرية مادية آلية تؤمن بالمادة والحركة فحسب، أما المتكلمون فقد انطوت نظريتهم على التسليم بالعلية الإلهية المطلقة فهم يرون أن الوجود يشتمل على الألوهية والجواهر الفردة.

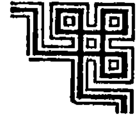
وهم يرون أن العالم مولف من عدد لا نهاية له من الذرات، وهى تبدو لنا على هيئة أعراض متغيرة إذ أننا لا نعلم شيئا عن الاجسام فى ذاتها فالأعراض هى مصدر معرفتنا بها، ومن ثم فما تقوم به (أى الأجسام المؤلفة من الذرات)، لابد أن يكون أيضا متغيرا وعلى هذا فهى حادثة وما هو حادث فهو غير قديم فالعالم إذن حادث؛ فالتغير فى نظرهم إذن هو أصل استدلالهم على حدوث العالم.

والجواهر الفردة لا يتداخل بعضها فى البعض الآخر، ولا تأثير لأحد منها على الآخر. وإنما تخضع للاتصال والانفصال. فكل ما يحدث من أنواع التغير إنما هو نتيجة اجتماع أو افتراق، أى حركة وسكون هذه الذرات، وقد رأوا أنه لابد من القول بالخلاء لإمكان الحركة (على عكس رأى أرسطو).

ويرون أيضا أن كلا من المكان والزمان مؤلف من ذرات أى من سلسلة لا نهائية من النقط المكانية والزمانية، ووحدة الزمان هى «الآن» وكما أنه يوجد خلاء بين أمكنة الذرات فكذلك توجد فجوات أو فراغات زمانية بين آنات الزمان، وعلى هذا

فلا وجود للمتصل المكانى أو المتصل الزمانى ، ولهذا عرف عن النظام قوله بالطفرة لاستحالة الانتقال عبر أجزاء لا متناهية من المكان أو الزمان، وهذا يذكرنا بحجج زينون وأدلته على استحالة الحركة، وقد جاء موقف النظام القائل بالطفرة لكى يتحاشى الوقوع فى متناقضات زينون، وربما كان النظام عى جهل بالحل الأرسطى لهذه المشكلة، أو أنه أهمل هذا الحل عمداً لكى ينأى بنفسه عن الموقف الطبيعى الأرسطى القائل بقدم العالم.

وعلى أية حال فقد كان لموقف الأشاعرة بصدد مذهب الذرات أثره الكبير فى دحض فكرة الضرورة الطبيعية القائمة على التفسير العلمى ومعقولية الطبيعة والتسليم بوجود طبائع ذاتية للأشياء تلك الآراء التى كان يسلم بها المعتزلة، وقد رفض الأشاعرة التسليم بوجود أى نوع من العلية الذاتية بين الأشياء، وذهبوا إلى أن الظواهر التى تحدث انما هى مناسبات للفعل الالهى، فالإرادة الإلهية تتدخل عند اتصال الذرات وانفصالها فتحدث ظاهرة معينة، فمثلا لا يرجع احراق النار للخشب إلى طبيعة نارية فى النار من شأنها أن تحرق أو إلى طبيعة معينة فى الخشب من شأنها أن تجعله يحترق بالنار، بل إن وجود النار إلى جوار الخشب لا يتطلب بالضرورة أن يحترق الخشب، وإنما هذه مناسبة تتدخل فيها الارادة الإلهية فيتم فعل الاحراق، ومعنى هذا أنه قد يوضع الخشب على النار ولا يحترق إذا أراد الله ذلك. وبهذا فسر الأشاعرة الخوارق والمعجزات، واعتبروا الحدث الطبيعى مناسبة أو صدفة لظهور الفعل الإلهى.







الفصل الثامن

أدوار علم الكــلام ومـواقفه (١)

(الجبرية والقدرية والمشبهة)

لقد اتضح لنا مما ذكرنا كيف أنه لم يكن ثمة جدول حول العقائد فى عهد الرسول وصحابته الأكرمين. وإنما بدأ الجدول حول الجبر والاختيار فى عصر بنى أمية ثم اكتمل فى العصر العباسى. ولهذا نستطيع القول بأن علم الكلام قد اجتاز فى تطوره ثلاثة مراحل رئيسية :

الدور الأول : عصر بنى أمية .

الدور الثانى : العصر العباسى .

الدور الثالث: العصر المتأخر .

أولا ـ عصر بنى أمية : (بواكير المواقف الكلامية)

فى هذا العصر ظهرت البواكير الأولى لعلم الكلام الاسلامى، وكانت مشكلة الجبر والاختيار من أولى المشكلات التى ثار الجدل حولها على عهد بنى أمية. فانقسم المسلمون بصددها إلى جبرية يذهبون إلى أن أفعال العباد مقدرة أزلاً، وأنها تصدر عن ارادة الله دون تدخل من العبد، ثم إلى قدرية يقولون بحرية الارادة وأن الانسان خالق أفعاله حتى يكون للجزاء الأخروى معنى وتعليل، وقد أطلقت التسمية الأخيرة على المعتزلة، ولكنهم عارضوها محتجين بأن أعداءهم هم الذين أطلقوها عليهم حتى لاينطبق عليهم قول الرسول « القدرية مجوس هذه الأمة». وعلى أية حال فان موقفهم الكلامى ليس سوى امتداد لموقف القدرية الأوائل كما سنرى.

وقد ظهر فى خلال هذه الفترة أيضاً موقف يتسم بطابع النظر الضيق والسطحية العامية وهو مذهب المشبهة أو المجسمة، ولكنه لقى معارضة شديدة من سائر أصحاب الفرق ولاسيما الجبرية والقدرية. وكذلك فقد كان موقف ابن كلاب الكلامى ارهاصا مبكراً لموقف الاشاعرة الوسط على ما سيأتى ذكره .

١ - الجبرية:

كان **الجهم بن صفوان** أول من قال بالجبر، أظهر مقالته بترمذ، وجادل فيها مقاتل بن سليمان، (وكان من المثبتين للصفات إلى حد التشبيه)، وقد رد جهم على دعاوى السمنية الحسنيين، والانسان فى نظره مجبور فى أفعاله فلا قدرة له ولا اختيار، وهو كالريشة المعلقة فى الهواء إذا تحرك تحركت وإذا سكن سكنت، وان الله هو الذى قدر عليه أفعاله .

ومن آرائه الكلامية، نفى الصفات الإلهية التى تؤدى إلى تشبيهه تعالى بمخلوقاته، واثبات صفتى الفعل والخلق لله وحده، إذ لا يصح وصف المخلوقات بهما، ومن ثم فهى مجبورة على أفعالها، وكذلك فقد نفى الجهم أن يكون الله متكلما أو أن يكون مرئيا وقال بخلق القرآن وفناء الخالدين.

يقول البغدادى[1] : «الجهمية أتباع جهم بن صفوان الذى قال بالاجبار والاضطرار إلى الأعمال، وانكر الاستطاعات كلها، وزعم أن الجنة والنار تبيدان وتفنيان وزعم أيضا أن الايمان هو المعرفة بالله تعالى فقط. وأن الكفر هو الجهل به وقال: لافعل ولا عمل لأحد غير الله تعالى وإنما تنسب الاعمال إلى المخلوقين على المجاز، كما يقال: زالت الشمس، ودارت الرحى من غير أن يكونا فاعلين أو مستطيعين لما وصفتا به. وزعم أن علم الله تعالى حادث وامتنع من وصف الله بأنه شيء أوحى أو عالم مريد ... وقال بحدوث كلام الله تعالى كما قالته القدرية ... وأكفره أصحابنا فى جميع ضلالاته، وأكفرته القدرية فى قوله :« بأن الله تعالى خالق أعمال العباد. فاتفق أصناف الأمة على تفكيره » .

وقد أشار البغدادى إلى مقتل الجهم فى مرو على يد سلم بن أحوز المازنى فى آخر زمان بن مروان عام ١٢٨ هـ وقيل عام ١٣٢ هـ .

(١) الفرق بين الفرق - طبعة القاهرة سنة ١٩٤٨ ص ١٢٨ .

وكان قتله لأسباب سياسية رغم أن الأمويين كانوا يحبذون مقالة الجبر لموقفهم السياسى، من حيث أنها تؤيد ما يذهبون إليه من أن الله قد أراد وقدر أن يصل الأمويون إلى الخلافة وحكم المسلمين، وكذلك فى القول بالجبر عذر عن الأتيان ببعض المعاصى التى كان الأمويون يقترفونها.

وثمت شخصية أخرى قالت بالجبر وهو الجعد بن درهم الذى أذاع مذهبه فى دمشق، وقد اتصل الجعد بجهم وأخذ عنه وقال بالقدر وبالتعطيل وبخلق القرآن مثله وقد تلاقى الاثنان فى الكوفة، وقد اختلف المؤرخون فى تعيين البادئ منهما بهذه الآراء. ويؤكد ابن نباته فى « سرح العيون» أن الجعد أخذ قوله بخلق القرآن عن أبان بن سمعان عن طالوت بن أعصم اليهودى الساحر الزنديق الذى عاش فى عصر الرسول .

ويقال أن جعد قتل بأمر من هشام بن عبد الملك بسبب قوله بخلق القرآن وليس لمذهبه الجبرى .

وعلى آية حال فان رد مذهب الجبرية إلى أصل غير اسلامى مسلك يحيط به الشك، ذلك أن ارجاع الأفعال إلى الله وحده واعتباره الفاعل على الحقيقة مع ما فيه من مبالغة ـ هو أقرب إلى منهج التفويض واسقاط التدبير والايمان بالقدر خيره وشره على ما تقول به السنة الصحيحة ورجال الصدر الأول من أتقياء المسلمين دون نظر عقلى أو تأويل أو مجادلة فى معنى الجزاء والاستحقاق. وسيكون على الاشاعرة فى وقت متأخر أن يقولوا بالكسب حتى يبرروا استحقاق الانسان للثواب والعقاب وحساب الآخرة. والامر الثانى أن مذهب جهم جاء كرد فعل لاتجاهين أولهما : مذهب الاختيار عند غيلان الدمشقى، فكما أفرط غيلان فى الاختيار أفرط جهم فى الجبر. وثانيهما: أفرط مقاتل بن سليمان فى اثبات الصفات حتى جعله تعالى شبيها بخلقه ، وبذلك أصبح مقاتل فى عداد المشبهة مما دعا جهم إلى نفى الصفات وجعله تعالى ليس بشئ فكانت المقدمة التى بنى عليها المعتزلة رأيهم فى التعطيل، مما لايقلل أن جهم اتصل بأصحاب واصل بن عطاء صاحب مقالة الاعتزال.

٢ - **مذهب القدرية**: هم أصحاب القول بالاختيار أى القائلين بحرية الارادة، فالانسان فى نظرهم مختار فى أفعاله حر فى ارادته .

يذهب المؤرخون إلى أن أسبق الناس قولا بالقدر هو معبد الجهنى ويذكر عنه الذهبى[١] أن معبد تابعى صادق: لكنه سن سنة سيئة فكان أول من تكلم فى القدر وقد خرج مع الأشعث على بنى أمية ، فقتله الحجاج عام ٨٠ للهجرة.

أما ابن نباته فيقول: أن أول من تكلم فى القدر نصرانى أسلم ثم تنصر وأخذ عنه معبد وغيلان الدمشقى، وينص المقريزى[٢] على اسم هذا الشخص - فيقول آنه أبو يونس سنسوية الاسوارى . .

وعلى أية حال فإن جمهرة مؤرخى الفرق يردون مذهب الاختيار إلى أصل مسيحى، والحق أن القرآن قد جمع بين مقالتى الجبر والاختيار ولم يقطع فى أى منهما برأى مطلق حاسم. يقول الله عز وجل «وما تشاؤون إلا أن يشاء الله» وهذا تأييد لمقالة الجبر، وفى آية أخرى « إنا هديناه السبيل إما شاكراً وإما كفوراً» وهى تعنى ان الانسان مختار له حرية الفعل . وينشأ الخطأ فى فهمنا لهذه الآيات المتشابهة من النظر اليها فى مستوى واحد، إذ يجب أن نضع آيات الجبر فى المستوى الإلهى وأن نتمتع عن النزول منها إلى مستوى الأفعال الإنسانية الجزئية، فنحن نجهل كثيراً من الحلقات الوسطى القائمة بين الفعل الإلهى والفعل الانسانى، فتلك أمور تتعلق بالكون بأسره وما ينطوى عليه من عجائب الصنع التى قد يكون بعضها فوق طور الادراك الانسانى، وينتج عن تدافع وتداخل حركاتها وأفعالها الصادرة عن الله، أمور نجهلها. فالفعل الانسانى ثمرة تفاعل عناصر عدة متشابكة يرجع بعضها إلى الكون بأسره والبعض الآخر يرجع إلى المجتمعات الانسانية فى جملتها، فكيف اذن نقيس الفعل الإنسانى المعقد بنفس المستوى الذى صدر عليه الفعل الإلهى البسيط، والحق أننا يجب أن ننظر إلى الفعل الانسانى على المستوى الانسانى فنقنع بشهادة الوجدان الذى يقطع بحرية الارادة

---

(١) ميزان الاعتدال. (٢) الخطط.

وبذلك تسلم المسئولية ولا يسقط الجزاء . ومن ثم يكون الاستمداد الأصلى لأصحاب هذه المقالات من نصوص القرآن نفسها فأصحاب الجبر يستندون الى أيات قرآنية تؤدى دعواهم ولكنهم يأخذونها على المستوى الانسانى، وأصحاب الاختيار كذلك يستندون الى نصوص قرآنية ويختلطون بين المستوى الإلهى والمستوى الانسانى، ولا يمكن بحال أن يكون ثمت تناقض بين النصوص القرآنية . فأيات الجبر إنما تصف الله بالقدرة المطلقة والاحاطة بكل شئ وأما آيات الاختيار فأنها توجه الى الانسان وأفعاله فتبرر المسئولية والجزاء، فلا مناقضة بين الموقفين .

هذا وكانت لغيلان الدمشقى آراء كلامية أخرى، وقيل أن الخياط يعده من بين رجال الاعتزال. ومن جملة أقواله أن الامامة تصلح فى غير قريش ، فكل من كان قائما بالكتاب والسنة مستحق لها، وانها تثبت باجماع الأمة، وهو يعرف الايمان بأنه المعرفة الناشئة عن نظر وإستدلال وانه المحبة والخضوع والاقرار بما جاء به الرسول وبما جاء من عند الله سبحانة وتعالى، وهو يسمى هذه «بالمعرفة الثانية» لأن المعرفة الأولى عنده اضطرار فلذلك لم يجعلها من الإيمان .

وقد انتشر مذهب غيلان الدمشقى فى عهد عمر بن عبد العزيز وقتله هشام لتهجمه على بنى أمية لأنه يقول بالاختيار وهم يقولون بالجبر.

٣ - **المشبهة** : لقد تبين لنا أن الجبرية والقدرية وقفتا بالمرصاد للقائلين بالتشبيه، ودحضتا مقالتهم فما حقيقة دعواهم ؟

يقول صاحب الفرق بين الفرق [١] « إعملوا أسعدكم الله أن المشبهة صنفان، صنف شبهوا ذات البارى بذات غيره .. وصنف آخر شبهوا صفاته بصفات غيره ».

والذين شبهوا ذاته تعالى بذات غيره فريقان : فريق خارج عن دين الاسلام وان انتسبوا اليه فى الظاهر - على حد قول البغدادى - وفريق آخر عدهم المتكلمون من فرق الله لاقرارهم بلزوم أحكام القرآن .

---

(١) البغدادى ص ١٣٨ - راجع مقالات الإسلاميين ص ٢٥٧.

أما الفريق الأول : فمنهم السبأبة الذين سموا عليا إلها وشبهوه بذات الإله، والبيانية أتباع بيان بن سمعان الذى زعم أن معبوده انسان من نور على صورة الانسان فى أعضائه وانه يفنى كله إلا وجهه، ومنهم كذلك المغيرية أتباع المغيرة ابن سعيد العجلى الذى زعم أن معبوده ذو أعضاء وأن أعضاءه على صورة حروف الهجاء ... ، الخ وحكم هؤلاء جميعا فى نظر أهل السنة حكم عبده الأوثان.

أما الفريق الثانى: من المشبهة الداخلين فى زمرة المسلمين، فمنهم الهشامية المنتسبة الى هشام بن الحكم الرافضى، الذى شبه معبوده بالانسان وأن طوله سبعة أشبار بشبر نفسه، وانه جسم ذو حد ونهاية وانه طويل عريض عميق وذو طعم ولون ورائحة، وقد روى عنه قوله أن معبوده كسبيكة الفضة وكاللؤلؤة المستديرة، وتبعه فى هذا الرأى مقاتل بن سليمان المفسر كما يذكر المقدسى فى « البدء والتاريخ» . إذ زعم أنه جسم من الاجسام من لحم ودم. وانه سبعة أشبار.

وثمت هشامية أخرى من المشبهة منسوبة الى هشام بن سالم الجواليقى، الذى زعم أن معبوده على صورة الإنسان وأن نصفه الأعلى مجوف ونصفه الأسفل مصمت ، وأن له شعرة سوداء وقلبا تنتع منه الحكمة .

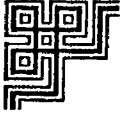
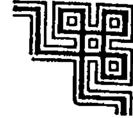
ومنهم اليونسية، والجواربية المنسوبة إلى داود الجواربى الذى أخذ التجسيم عن هشام بن سالم الجواليقى، وقد وصف الجواربى معبوده بجميع أعضاء الانسان إلا الفرج واللحية. ويدخل البغدادى الخابطية أتباع أحمد بن خابط فى جملة المشبهة، وهم القائلون بأن عيسى بن مريم هو الإله الثانى وهو سبيه بالله، وانه هو الذى يحاسب الخلق يوم القيامة، والخابطية من المعتزلة النظامية أيضاً.

وأخيراً نجد الكرامية التى نشأت فى خراسان وزعيمها محمد بن كرام فقد دعا إلى تجسيم معبوده، وانه جسم له حد ونهاية من تحته والجهة التى منها يلاقى عرشه، فهو مماس لعرشه، وهو محل الحوادث، وقد وصف ابن كرام معبوده فى بعض كتبه بأنه جوهر كما قالت النصارى وإن احترز أتباعه من اطلاق هذا اللفظ

عليه مخافة التشنيع عليهم مفضلين اطلاق لفظ الجسم عليه .

وينتقل صاحب «الفرق بين الفرق» من هذا الى الكلام عن الذين شبهوا صفاته تعالى بصفات المخلوقين، فيحصرهم فى المعتزلة والروافض ويخص بالذكر القائلين بأن ارادته تعالى من جنس إرادتنا .

والغريب فى الأمر أن المشبهة والمجسمه استطاعوا استمالة فريق من عامة المؤمنين فأفسدوا عقيدتهم، وذلك لأن القول بالتشبيه أقرب إلى موقف امظاهرية والجنابلة والمتمسكين بالمنطق الظاهر للنصوص الدينية، ولهذا فقد اتفق كل من الجبرية وأصحاب مذهب الاختيار على مواجهة موقف المشبهة ودحض دعاويه.



الفصل التاسع



أدوار علم الكلام ومواقفه (٢)

المعتزلة

لقد اتضح لنا من دراستنا لآراء الجهمية والقدرية كيف أن المشكلات الرئيسية في علم الكلام، قد بكرت في الظهور في محيط الفكر الانساني قبل أن تنشأ المعتزلة كفرقة لها تعاليمها ومنهجها المميز . إلا أن الفضل يعزى الى حركة الإعتزال في تطوير مباحث علم الكلام ووضعها في اطار مذهبي واضح كما نجدها عند شيوخهم على اختلاف مواقفهم. فعلى رأى الاسفرائيني [1] هم أول فرقة «أسسوا قواعد الخلاف وجمعوا بين المنقول والمعقول، وأقاموا سياجا قويا من البراهين العقلية والحجج المنطقية للدفاع عن العقيدة في مواجهة المخالفين لها والمعترضين عليها».

وكذلك يشير الملطي [2] الى نفس هذا المعنى فيقول :« المعتزلة هم أرباب الكلام وأصحاب الجدل والتمييز والنظر والاستنباط على من خالفهم، وانواع الكلام، والمفرقون بين علم السمع وعلم العقل ـ والمنصفون في مناظرة الخصوم، وهم عشرون فرقة يجتمعون على أصل واحد لا يفارقونه، وعليه يتولون، وبه يتعادلون، وإنما اختلفوا في الفروع».

والأصول التي هم عليها خمسة وهي:« العدل ، والتوحيد والوعد والوعيد والمنزلة بين المنزلتين، والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر. إلا أنهم يعدلون إلى ماهم

---

(١) التبصير في الدين ... ص ٥٣.

(٢) التنبيه .. ص ٤٠ (ولو أن الملطي يخلط بين المعتزلة والزيدية وينسب الاصول الخمسة إلى على بن أبي طالب.

به يجزون ويطالبون». أى أنهم يفسرون العدل والتوحيد والوعد والوعيد والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر وما يتعلق بها تفسيراً يتفق مع مذهبهم، إذ أن ظاهر أصولهم فى هذه المسائل يتفق مع «أصول أهل الصلاة من أهل السنة الجماعة، كما يقول الملطى. وهو يقصد بهذا القول أن لأهل السنة إيضاً مواقف بصدد العدل والتوحيد والوعد والوعيد والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، وأن هذه المواقف تتفق مع مذهبهم فى الأصول. ومعنى هذا أن أهل السنة والمعتزلة على السواء يسلمون بالأصول الأربعة الأولى، مع إختلاف أسلوب التفسير والفهم عند كل من الفريقتين. وتبقى بعد هذا المنزلة بين المنزلتين كأصل يختص به المعتزلة وحدهم.

لقد كانت النشأة الأولى للمعتزلة فى العصر الأموى كاستمرار لموقف القدرية الأوائل، وجدلهم حول حرية الارادة وصفات الله، أما العوامل التى أدت الى ظهور حركة الاعتزال فهى نفس العوامل التى كانت سببا فى نشأة حركة علم الكلام الاسلامى المبكر بصفة عامة. والتى سبقت الإشارة اليها . فقد قامت هذه الحركة للدفاع عن العقيدة الاسلامية بأساليب الحجاج العقلى، فى مواجهة المنحرفين عنها والخارجين عليها وقد استندت فى مواقفها الى نصوص القرآن والسنة مع إستخدام منهج التأويل العقلى للنصوص لتفسير الوحى على مقتضى العقل.

وعلى هذا فقد كانت حركة الاعتزال ذات نشأة اسلامية بحته واضحه المعالم على الرغم مما تزخر به كتب المستشرقين، ومن يدور فى فلكهم من مؤرخى الفرق الاسلامية من أراء ترد هذه الحركة فى مجملها إلى مصادر يهودية أو مسيحية أو هندية أو يونانية، ولكن الأمر الذى لاشك فيه أن هذه الحركة ـ وأن قامت بسبب مشكلات اسلامية بحته ـ إلا أنها خضعت لبعض المؤثرات المسيحية فى طور النشأه نتيجة لعامل الانتشار الثقافى فى منطقة ظهورها التى كانت تموج بألوان شتى من العقائد والنحل ،ولم تلبث حركة الاعتزال ان تفاعلت مع الفكر اليونانى الذى انتشر فى العالم الإسلامى فى العصر العباسى . وعلى هذا فقد تعاقبت على أدوار النشأه والنضوج والركود بعض المشكلات لهذه الحركة وقد تمثلت هذه المشكلات فى التكييف الشرعى لمرتكبى الكبيرة، وفى حرية الأراده

ونفى الصفات الالهية وكذلك نفى أمكان رؤية الله فى الآخرة .. الخ.

تاريخ الفكر الاعتزالى :

أتضح لنا إذن أن حركة الاعتزال قد ظهرت فى بدايات القرن الثانى للهجرة، وقد واجهت مند البداية السلطة الفاشية للأمويين حيث أن رجالها قد تصدوا لهدم موقفهم الذى يستند إلى آراء الجبرية الذى ترصد له المعتزله من خلال تطبيقهم لمبدأ الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، وكان من نتائج تطبيق هذا الأمر الوقوف فى وجه طغاه الحكام ورميهم بالفسق لخروجهم عن المسار الدينى الاسلامى الذى يتسم بطابع الحرية ويلتزم بالعقل باعتباره من أهم أركان الفكر الدينى فى كل جوانبه الأخلاقية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية .... الخ .

وقد أشار بعض المؤرخين إلى أن حركة الاعتزال قد مرت بخمس مراحل هى :

(١) المرحلة التنظيمية النضالية .

(٢) اكتمال المذهب فى صورة كلامية فلسفية.

(٣) المرحلة السياسية التى ظهرت عند معتزلة بغداد .

(٤) المرحلة الجبائيه وهى مرحلة الصراع والتراجع .

(٥) ويمثل القاضى عبد الجبار[١] المرحلة الخامسة والأخيرة فى مراحل التطور التاريخى للفكر الاعتزالى. وإذا كانت هذه المراحل الخمس فى حركة الاعتزال تمثل المسار التاريخى لهذه الحركة، الا أن جمهرة مؤرخى الفرق ولاسيما المتصدين منهم لحركة الاعتزال يكتفون بالاشارة إلى ثلاث طبقات تاريخية لهذه الحركة على ما سنرى فيما بعد .

وقد أجتمعت المصادر التاريخية على أن «واصل بن عطاء» و«عمربن عبيد» المولودين سنة ٨٠ هـ هما المؤسسان الحقيقيان لمذهب الإعتزال بعد ان تخطى مرحلة التمهيد المبكره على يد القدرية الاوائل كما سبق أن أشرنا ـ ومن المعروف ان هذين القطبين كانا من تلاميذ الحسن البصرى المتوفى سنة ١١٠هـ ومن بين

---

(١) راجع د. عبد الستار الراوى : دراسة فى فكر القاضى عبد الجبار المعتزلى ص ١٥ وما بعدها.

المواظبين على حضور دروسه فى مسجد البصره وهكذا تكون البداية التاريخية لحركة الاعتزال بعد المائه الأولى للهجرة كما يذكر المقريزى وصاحب الوفيات(٢) غيران الشيعة ولاسيما زيود اليمين ـ وقد دخلوا حركة الاعتزال خلال القرن الرابع الهجرى ـ يرجعون أصول المعتزلة الى أبى هاشم بن عبد الله بن محمد الحنفية ـ كما يذكر الشهر ستانى ـ ويرون أن واصل بن عطاء أخذ الإعتزال عن أبى هاشم وفى رأى آخر عن محمد بن الحنفية، أما الإمام ابن المرتضى المتوفى عام ٨٤٠هـ فقد أوصل المعتزلة الى على بن ابى طالب والد محمد بن الحنفية ثم الى الرسول عليه السلام.

وليس هناك شك فى ضعف هذه الرواية، فهى فضلاعن عدم ورودها عند جمهرة المتقدمين من مؤرخى الفرق فإنها لا تكاد تثبت أمام النقد التاريخى إذ من المعروف أن النبى ورجال الصدر الاول كانوا يتحاشون الجدل حول العقائد، فكيف اذن يكون الرسول الكريم على رأس المعتزلة ؟

الحق أن الشيعة قد دأبوا على رد الحركات الثقافية الكبرى فى الاسلام الى دائرة التشيع، فكما أرجعوا حركة الاعتزال الى التشيع فكذلك ربطوا بين التشيع والتصوف وردوا تلك الثورة الروحية الكبرى الى، أصول شيعية، بل لقد أدخلوا الحركة الفلسفية فى الاسلام فى دائرة إنتاجهم العقلى مع ما فى هذا الاتجاه من مبالغة كبيرة، إذ أن المسلمين عامة على اختلاف فرقهم قد أسهموا فى هذا التراث الثقافى العريض .

على أن الاقتصار على تحديد بداية السلسلة التاريخية لشخصيات حركة الاعتزال دون الاهتمام بأصولها الموضوعية قد لا يقضى بنا الى الكشف عن حقيقة النشأة الاولى لهذه الحركة .

وهذه الاصول الموضوعية منها ما هو عام وقد سبق حركة الاعتزال الى الظهور مثل مشكلة الجبر والاختيار ومشكلة الصفات الإلهية. ومنها ما هو خاص مباشر

(٢) راجع الوفيات حـ ١، حـ ٢ ص ٦٨٤ ومقالات الاسلاميين للأشعرى حـ ٢ من ص ٣٥٨: ٣٧٨.

كمشكلة مرتكبي الكبيرة ووضعه الشرعي وقد كانت هذه المشكلة ـ في الغالب الأعم ـ السبب لقيام حركة الاعتزال .

لقد كانت هذه المشكلة مثار نقاش وجدل طويل بين المسلمين، بعد أن انتشرت الحروب والفتن وسرى الفساد بين المسلمين، وراحوا يكفرون بعضهم بعضا، فاستاء نفر من فضلاء المسلمين أن يقبل المسلمون على اقتراف المعاصي، أي الكبائر فتطلعوا إلى معرفة حكم الشرع في هؤلاء المنحرفين عن جادة الدين.

وظهر لهم أن الكبائر على نوعين: وأولهما **الكبيرة المطلقة**، أي الشرك، وقد أجمعوا على أن صاحبها مخلد في النار.

أما النوع الثاني من الكبائر فهي تسعة: وهي قتل النفس التي حرم الله إلا بالحق والزنا وعقوق الوالدين وشهادة الزور، والسحر، وأكل مال اليتيم، وأكل الربا، والتولي يوم الزحف، وقذف المحصنات (١) .

وهذه هي الكبائر التي كانت مثار جدل بين المسلمين لبيان حكم الشرع في مرتكبها، وقد تركزت المناقشة حول كبيرتي القتل والزنا، وسبب الجدل حول الأولى معروف، ذلك لأن المسلمين كانوا يقتتلون ويزعم كل من الطرفين المتحاربين أنه هو الذي يحارب من أجل نصرة الحق، أما الثانية فلأن الفساد والانحراف كان قد أخذ طريقه الى المجتمع الاسلامي بعد أن ولع القادة والزعماء في حياة من الترف واللهو في العصر الأموي .

لقد كان على أتقياء المسلمين وشيوخهم إذن أن يحددوا الوضع الشرعي لمرتكب الكبيرة، فهل يظل مؤمنا أم يخرج عن دائرة الايمان؟ وقد ناقشنا هذه المسألة في موضوع سابق ـ وكان على المتجادلين أيضاً أن يحددوا حقيقة الأيمان فهل هو أمر قلبي فقط أم أنه شعور قلبي وعمل بالجوارح ؟

وقد رأى الحسن البصري أن مرتكب الكبيرة «منافق» ويعاقب على ما ارتكب فلا يخرج من الأيمان ولا يدخل الكفر، وقالت المرجئة بأنه «مؤمن» وامتنعت عن الخوض في القصاص، أما الخوارج فقد كفرته وخلدته في النار لأن الايمان

---

(١) صحيح مسلم جـ ١ ص ٦٣ - ٦٤.

عندهم لا يكون تاما بدون العمل ، وجاءت المعتزلة فقالت انه «فاسق» ومخلد فى النار وهو فى منزلة بين منزلتى الكفر والايمان فهو لا مؤمن ولا كافر إذ أن العمل جزء من الأيمان .

ويورد الشهرستانى النص التالى وهو يتضمن تفصيل ما أجملناه عن حكم مرتكبى الكبيرة ويتضح من سياق هذا النص الاصل الموضوعى والتاريخى لمذهب الاعتزال، ويقول:« انه دخل رجل على الحسن البصرى فقال: يا امام الدين لقد ظهرت فى زماننا جماعة يكفرون أصحاب الكبائر ، فالكبيرة عندهم كفر تخرج به عن الملة وهم **وعيدية الخوارج**، وجماعة يرجئون أصحاب الكبائر، والكبيرة عندهم لا تضر مع الايمان ، بل العمل على مذهبهم ليس ركنا من الايمان ، ولا يضر مع الايمان معصية، كما لا ينفع مع الكفر طاعة، وهم **مرجئة الأمة**، فكيف تحكم لنا فى ذلك؟ فتفكر الحسن فى ذلك وقبل أن يجيب قال واصل بن عطاء : أنا لا أقول أن صاحب الكبيرة مؤمن مطلق ولا كافر مطلق بل هو فى **«منزلة بين المنزلتين»** لا مؤمن ولا كافر ، ثم قام فاعتزل الى اسطوانة من اسطوانات المسجد يقرر ما أجاب به على جماعة من أصحاب الحسن، فقال الحسن: اعتزل عنا واصل« **فسمى هو واصحابه معتزلة**» وانضم إلى واصل عمروبن عبيد ومنهما تكونت فرقة المعتزلة التى نشأت عنها ـ فيما بعد ـ فرق وطوائف تمثلت فى **ثلاث طبقات** ومنها: الواصلية، والهذيلية، والنظامية، والجاحظية، والجبائية ... الخ ».

أصل التسمية:

يبدو أن معظم المؤرخين يوافقون على ارجاع تسمية المعتزلة الى موقف واصل بن عطاء من مرتكبى الكبيرة كما هو وارد فى النص السابق. غير أن هناك عدة تفسيرات أخرى لأصل هذه التسمية. فقد قال البعض: إنما سموا معتزلة لاعتزالهم الدخول فى الصراع حول الأمامة فوقفوا على الحياد ولم ينضموا إلى أحد الجانبين. وقال البعض الآخر ان التسمية ترجع إلى قتادة بن دعامة السدوسى الضرير الذى خالط حلقة عمرو بن عبيد فى مسجد البصرة ظنا منه أنها حلقة الحسن البصرى فلما أدرك جلية الأمر قام عنهم وقال إنما هؤلاء المعتزلة فسموا

معتزلة من وقتها[١] ويذكر الملطى[٢] وكذلك المسعودى[٣] انهم سموا معتزلة لأن كلمة اعتزال فى اصطلاحهم تعنى القول بالمنزلة بين المنزلتين.

ويرى جولد زيهر[٤] انهم سموا بهذا الاسم لأن شيوخهم كانوا يعتزلون العالم ويميلون إلى حياة التقشف والزهد.

ويؤكد أحد المعتزلة وهو ابن المرتضى الزبيدى[٥] انهم إنما سموا معتزلة لاعتزالهم البدع والاقوال المحدثة إستناداً إلى الآية « واهجرهم هجراً جميلا »[٦]. وقول الرسول « *من اعتزل الشر سقط فى الخير* ».

وقد أطلقوا هم على أنفسهم اسم أهل العدل والتوحيد، أو العدلية والموحدة على رأى المقدسى والشهرستانى ، أو أهل العدل ، والعدلية على رأى المسعودى وابن قيم الجوزية. وسموا أنفسهم كذلك باسم أهل الحق. وسماهم أهل السنة باسم القدرية، وسموا أيضاً بالجهمية نسبة إلى جهم بن صفوان، وبمخانيث الخوارج[٧] لأنهم كانوا يوافقون الخوارج فى تخليد مرتكبى الكبيرة فى النار ولكنهم يرفضون تكفيره، وبالوعيدية لقولهم بالوعد والوعيد، وبالمعطلة لنفيهم للصفات الإلهية فى مقابل الصفاتية الذين أثبتوا الصفات وهم الاشاعرة ، والثنوية والمجوسية[٨] لقولهم بأن الخير من الله والشر من العبد وأن الله يخلق الخير والشيطان يخلق الشر.

ويورد المقريزى[٩] مجموعة أخرى من أسماء المعتزلة: فهم:

(١) الوفيات جـ ١ ص ٦٠٩.

(٢) التنبيه ص ٤٢.

(٣) مروج الذهب جـ ٩ ص ٢٢، جـ ٧ ص ٢٣٤.

(٤) شرح مختصر الفرق بين الفرق ص ٩٨.

(٥) المنية والأمل ص ٢.

(٦) آية ١٠ م = س المزمل ٧٣،

(٧) مروج الذهب جـ ٦ ص ٢٢.

(٨) الابانة للاشعرى ص ٧٣.

(٩) الخطط جـ ٤ ص ١٦٩.

الحرقية: لقولهم بأن الكفار لا يحرقون إلا مرة واحدة.

المفنية: لقولهم بفناء الخلدين «الجنة والنار»[1]

الواقفية: لقولهم بالوقف فى خلق القرآن.

اللفظية: لقولهم بأن ألفاظ القرآن مخلوقة.

الملتزمة. لقولهم بأن الله تعالى فى كل مكان.

القبرية: لانكارهم عذاب القبر.

ونختتم الجدل الدائر حول أصل التسمية بترجيح ارجاع اسم المعتزلة فى الغالب الأعم إلى واقعة إلى الانفصال التاريخى عن مدرسة الحسن البصرى، هذا الانفصال الذى يحمل أيضاً معنى الحياد السياسى بين الفريقين المتنازعين أى أهل السنة والخوارج، وما لبث هذا المفهوم أن اندثر بعد القرن الثانى للهجرة وحل محله فهم جديد لهذه التسمية، يعتبر حركة المعتزلة امتداداً للقدرية الأوائل ولبحثهم فى مسألة القدر.

الأصول الخمسة :

يبدو أن عقائد المعتزلة لم تتبلور فى صورة أصول خمسة إلا عند رجال الطبقة الوسطى منهم وفى مرحلة الانتقال من الدور الأول لحركة علم الكلام إلى الدور الثانى، ولم تكن قد تشعبت مباحثها فى هذه المرحلة بعد.

على أنه إلى جوار هذه الأصول الخمسة ـ التى تعتبر مبادئ عامة لحركة الاعتزال ـ توجد أيضاً مبادئ خاصة تزيد عليها عند بعض كبار شخصيات المعتزلة.

التوحيد[2] :

وهو أهم هذه الأصول الخمسة وإليه ترجع سائر الأصول، وقد دافع المعتزلة عن وحدانية الله وردوا على المجوسية القائلين بالهين وأثبتوا وجود إله قديم واحد لا

(١) فيما يختص ببطلان نسبة هذا الرأى إلى جمهور شيوخ المعتزلة ، راجع : شرح الأصول الخمسة من ص ٢٩٩ – ٦٠٨.

(٢) راجع : شرح الأصول الخمسة لقاضى القضاة عبد الجبار بن أحمد – تحقيق الدكتور عبد الكريم عثمان – التوحيد ص ١٤٩ – ٢٩٨.

شريك له، كما ردوا على الدهرية الذين أنكروا وجود الصانع (الله).

كذلك فقد أثبتوا وحدة الذات الإلهية، فنفوا الصفات الزائدة عن الذات لأنها تؤدى إلى الشرك، ولهذا سموا بالمعطلة، وهم يقولون أن الله عالم بذاته لا بعلم زائد على الذات، وهو تعالى قادر بذاته لا بقدرة زائدة على الذات، وكذلك فقد نزهوا الله عن التشبيه بصفات الانسان، ولهذا أولوا جميع آيات التشبيه الواردة فى القرآن. وأنكروا رؤية الله فى الآخرة لأنها تؤدى إلى التشبيه إذ كيف ترى الباصرة روحاً مطلقاً؟.

وستتناول هذه القضايا المتفرعة من مبحث التوحيد بالدراسة والتحليل .

يوجز الأشعرى آراء المعتزلة فى التوحيد فيقول:« انهم قالوا: انه واحد ليس كمثله شئ، وليس بجسم ولا شبح، ولا جثة ولا صورة ولا لحم ولا دم، ولا شخص، ولا جوهر، ولا عرض، ولا بذى لون، ولا طعم ولا رائحة، ولا مجسة، ولا بذى حرارة، ولا برودة، ولا رطوبة، ولا يبوسة، ولا طول، ولا عرض، ولا عمق، ولا اجتماع ولا افتراق، ولا يتحرك، ولا يسكن، ولا يتبعض، وليس بذى أبعاض وأجزاء وجوارح وأعضاء ، وليس بذى جهات، ولا بذى يمين وشمال، وأمام وخلف، وفوق وتحت، ولا يحيط به مكان، ولا يجرى عليه زمان، ولا تجوز عليه المماسة ولا العزلة، ولا الحلول فى الأماكن، ولا يوصف بشئ من صفات الخلق الدالة على حدتهم، ولا يوصف بأن متناه، ولا يوصف بمساحة ولا ذهاب فى الجهات، وليس بمحدود، ولا والد، ولا مولود، ولا تحيط به الأقدار، ولا تحجبه الأستار، ولا تدركه الحواس، ولا يقاس بالناس، ولا يشبه الخلق بوجه من الوجوه ، ولاتجرى عليه الآفات ولا تحل به العاهات، وكل ما يخطر بالبال وتصور بالوهم فغير مشبه له، لم يزل أولا سابقا متقدماً للمحدثات، موجوداً قبل المخلوقات ، ولم يزل عالماً قادراً حياً، ولا يزال كذلك لا تراه العيون ، ولا تدركه الابصار، ولاتحيط به الأوهام، ولا يسمع بالاستماع، شئ لا كالأشياء، عالم قادر حى لا كالعلماء القادرين الأحياء، وأنه القديم وحده ولا قديم غير، ولا إله سواه ولا شريك له فى ملكه ، ولا وزير له فى سلطانه، ولا معين على إنشاء ما أنشأ وخلق ما خلق، ولم يخلق الخلق على مثال سبق، وليس خلق شئ بأهون عليه من خلق شئ آخر ولا بأصعب عليه منه،

ولا يجوز عليه اجترار المنافع ولا تلحقه المضار، ولا يناله السرور واللذات، ولا يصل اليه الأذى والآلام ...» [1]

يتضح لنا من تحليل هذا النص أن المعتزلة قد أدركوا أن عامة المسلمين قد اكتفوا بقبول المعنى الظاهر للنصوص القرآنية، وأن مفاهيمهم بهذا الصدد لم تكن لتتخطى مستوى الادراك أو التصور الانسانى الشائع البسيط ومن ثم فإن فريقاً منهم قد وقع حظيرة التجسيم والتشبيه مع صدق ايمانهم واكتفى فريق آخر منهم بقبول الآيات الغامضة المتشابهة كما وردت فى التنزيل دون بحث أو تعمق مفوضين الأمر فى ذلك كله إلى الله سبحانه وتعالى معتقدين أن العقل معزول عن الوحى وأنه قاصر عن إدراك مراميه، ولهذا وجب التسليم به دون جدل أو تأويل.

أما المعتزلة فقد تمسكوا بالقول بأن العقل قادر على فهم النصوص القرآنية، واستبطان مرامى الوحى، ولهذا رأوا وجوب تأويل الآيات المتشابهة واقامة الايمان على أسس عقلية واضحة. ولقد استندوا فى منهج التأويل إلى دليل التنزيه الذى آمن به السلف أيضاً، ولكن السلف وقفوا عند حدوده الدنيا بينما جعل المعتزلة التنزيه نقطة انطلاق إلى التأويل ، فإذا كان القرآن يصف الله بأنه « ليس كمثله شئ » فإنه بناء على هذا التوجيه يتعين أنه تنفى عن ذاته: الجسمية والجهة والمكانية والزمانية ...إلخ ، ومن ثم كان من الضرورى تأويل الآيات الدالة على هذه الأمور ، فقول القرآن أن « يد الله فوق أيديهم » [2] أو « وهو القاهر فوق عبادة» [3] «أو الرحمن على العرش استوى» [4] انما تفسير على أنه تعالى مسيطر ومتسلط على خلقه وله السلطان المطلق فى الكون لا على الصورة الملكية البشرية، بل بصورة إلهية لا ندرك حقيقتها، وتنتفى معها كل آثار الجهة والجسمية.

ويستدل المعتزلة على أنه تعالى ليس بجسم بقولهم: أن كل جسم انما يحتاج إلى الأعراض كالطول والعرض والجهة، وهذه كلها حوادث، فما يحتاج إلى

---

(١) مقالات الاسلاميين ص ١٥٥ طبعة ريتر ، ص ٢١٦ وما بعدها طبعة مصر ١٩٥٠ (شرح قول المعتزلة فى التوحيد وغيره).

(٢) آية ١٠ م – س الفتح ٤٨٠ (٣) آية ١٨ ك س الأنعام ٦ (٤) آية ٥ ك – س طه ٢٠.

الحوادث يعتبر حادثاً والله غير حادث، إذ هو قديم أزلى ومن ثم فهو ليس بجسم، ويجب لهذا تأويل كل الآيات التى تشعر بالجسمية بالنسبة لله، فلا يقال أنه يمكن رؤية الله بالأبصار لأن المرئى لابد من أ ن تكون له جهة وأن يكون فى الضوء وأن يكون له لون، والله لا يتعلق به شئ من هذا، فهو إذن لا تدركه الأبصار. وقد جاء فى الذكر الحكيم:« لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار» [1] وإنما تتم رؤيته بالقلب لا بالبصر [2].

ومن ناحية الصفات قالت المعتزلة: أن القرآن يحصر صفات الله فى سبع هى: العلم والحياة والقدرة والإرادة والسمع والبصر والكلام، ولكن توحد من بينها ثلاث صفات ايجابية لفظاً ومعنى هى : الإرادة والقدرة والعلم، وقد كانت مدار أبحاثهم الرئيسية فى التوحيد. وقد رأوا أن ذات الله لا يمكن أن تكون مركبة من اجتماع أمور كثيرة إذ المركب محتاج إلى غيره والله تعالى منزه عن الافتقار إلى الغير فذاته أحدية فردية.

ولكن كيف يتم تصور أحدية الذات مع وجود الصفات ؟ انتهى المعتزلة إلى القول بأن ذات الله وصفاته شئ واحد، فالله حى عالم قادر بذاته لا بعلم ولا قدرة وحياة زائدة على ذاته، إذ لو كانت الصفات زائدة عن الذات لكانت هناك صفة وموصوف وحامل ومحمول، وهذا هو حال الأجسام، والله منزه عن الجسمية» ولو كانت الصفات قائمة بذاتها لتعددت القدماء فى الذات الإلهية أى لتعددت الآلهة. وهذا شرك صريح . وقد أثار المعتزلة مشكلات شتى تتعلق بالصفات، منها البحث فى قدرة الله عموما وعلاقتها بالمقدور ثم قدرة الله على الظلم وعلى افناء الخلدين وفعل الصلاح والأصلح لعبادة.

فمن حيث تعلق القدرة القديمة بالمحدثات المتغيرة وكيف أنها توجدها من عدم، فقد تساءلوا عن المرجح لإيجاد هذه المحدثات فى زمان دون آخر ، وعن كيفية علم الله ثابت بالتغيرات وهو غير متغير، وانتهوا فى هذه المسائل إلى اثبات أن علم الله ثابت مستمر لا يتغير وإنما المعلومات هى التى تتغير بحسب الزمان

---

(١) آية ١٠٣ ك - س الانعام ٦

(٢) نهاية الأقدام للشهرستانى ص ٢١٥.

والمكان، بينما لا تفعل القدرة الإلهية فى الزمان والمكان لأنه لا يمكن قياسها بالقدرة الانسانية .

وفيما يختص بالقضايا الأخرى التى أثارها المعتزلة حول قدرة الله على الظلم أو افناء الخلدين. . فقد قالوا : أن الظلم والكذب لايقعان إلا من جسم ذى آفة، والله منزه عن الجسمية، وإذن فهو لا يقدر على ظلم عبادة أو على افناء الجنة والنار، مادام قد أخبر بذلك، وكانت أفعاله تجرى وفق قوانين معقولة لا يمكن له أن يغفلها. .

وعن مشكلة الصفات أيضاً تتفرع مشكلة الكلام الإلهى، وسيكون لها دور كبير فى الدور الثانى من أدوار علم الكلام.

٢ - العدل [١] :

المعتزلة هم أهل العدل والتوحيد، وليس هناك مسلم أيا كانت دعواه لا يؤمن بالعدل الإلهى، ولكن الفضل يعزى إلى المعتزلة فى تعميق مفاهيم المسلمين عن العدالة الإلهية استجابة لدواعى العقل والمنطق، فهم فى هذه المسألة مثلهم فى مسألة التوحيد يتمسكون بدعوى العقل وبضرورة قضاياه، ويغفلون أمراً هاماً طالما أوقعهم فى تناقض صريح مع أنفسهم، ذلك أنهم بينما يرفضون النظر إلى الذات الإلهية على المستوى الانسانى من حيث الجوهر والطبيعة نجدهم من ناحية أخرى يخضعون القدرة الإلهية لموازين المنطق العقلى الانسانى ويتصورون أن ثمة حتمية عقلية يخضع لها الفعل الإلهى، فكيف يمكن للعقل الانسانى بمنطقة المحدود أن يدرك المنطق الإلهى وأقضيته، ونحن عاجزون عن تتبع الأسباب الحقيقية لأفعال الانسانية المحدودة ؟!

وعلى أية حال فإن المعتزلة كما حكموا العقل فى مسألة التوحيد نراهم يفعلون نفس الشئ فى مسألة العدل الألهى. فهم يرون أن العدل من صفات الله أما الظلم والجور فهما منفيان عنه تعالى « وما ربك بظلام للعبيد [١]، «وما ظلمناهم ولكن كانوا أنفسهم يظلمون» [٢] .

---

(١) آية ٤٦ ك - س فصلت ٤١ (٢) آية ١١٨ ك - س النحل ١٦ .

وقد رتبوا مباحثهم فى «العدل» فى جملة قضايا منها: أن الله يسير بالخلق إلى غاية وهو تعالى يريد خير ما بكون لخلقه ، وهو لا يريد الشر لهم ولا يأمر به ، وهو كذلك لم يخلق أفعال العباد لا خيراً ولا شراً، ومن ثم فإرادة الإنسان حرة، وهو خالق أفعاله، ولهذا كان مستحقاً للجزاء (الثواب والعقل).

أما أن الله لا يفعل إلا لغاية فذلك بين من معرفتنا أن الحكيم لا يفعل إلا لحكمة أو غرض والله سبحانه وتعالى منبع الحكمة وأصلها، وكذلك فإن الحكيم إما إن ينتفع بعلمه أو ينفع به الآخرين، وتقدس الله عن أن ينتفع من خلقه، وإذن فتكون غاية فعله نفع غيره، فكل ما يجرى فى الكون ويحدث فى الطبيعة من ظواهر انما هو مسير لنفع الانسان وخدمته [1].

وقد تأدت بهم هذه النتيجة إلى القول: **بالصلاح والاصلاح وبالحسن والقبح** العقليين. فلما كان الله يقصد دائما إلى نفع العباد، فلهذا هو لايقبل إلا ما فيه صلاحهم، بل يجب عليه ـ فى نظر جمهور المعتزلة ـ فعل الأصلاح لهم.

وقد رد المعتزلة على المعترضين القائلين بأن أفعال الله ليست معللة بغرض وأنها لو كانت معللة بغرض لاستحال علينا تفسير ما فى العالم من شرور ـ ردوا عليهم بقولهم: أننا لا ندعى الاحاطة بأغراض الله [2]، ولكن الذى نؤكده أن مريداً الخير خير، وأن مريد الشر شرير فيكون الفاعل موصوفا بفعله، وتنزه تعالى أن يكون مريدا للشرور والمعاصى، بل هو مريد لما أمر به من الطاعات أن يكون، غير مريد للفسق والعصيان والكفر أن يكون، أما المباحات فلا يريدها ولا يكرهها يقول تعالى: «وما الله يريد ظلما للعباد» [3].

وقد تفرعت من مشكلة العدل الإلهى أيضاً مشكلة انسانية ـ أشرنا اليها فيما سبق ـ وهى تتعلق **بخلق الافعال** أو مشكلة الجبر والاختيار، فهل أعمال العباد مخلوقة لهم فتكون راجعة إلى اختيارهم المحض أم أنها ترجع إلى القدرة الالهية وبذلك ينتفى مبدأ الاختيار؟

وترجع خطورة هذه المسألة إلى أن نفى حرية الارادة إنما يجب المسئولية

(١) نهاية الاقدام ص ٣٩٧.
(٢) ابن حزم جـ ٢ ص ١٦٦ ومابعدها.
(٣) آية ٣١ ك - غافر ٤٠.

ويرفع التكليف الشرعى عن الإنسان، وقد جاء فى الذكر الحكيم «اليوم تجزى كل نفس بما كسبت»[1] «كل نفس كسبت رهينه»[2] «إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم»[3] «من يعمل سوءا يجز به»[4].

وعلى هذا فقد انتهى المعتزلة فى بحثهم عن العدل الإلهى إلى أن الله عادل، ويقضى عدله بأنه ما دام قد كلف الإنسان فلا بد أن يجعل له قدرة وإرادة بحيث يحدث الانسان أفعاله المسئول عنها، ولا يكون لله دخل فى إتيانها ، فالعباد خالقون لأفعالهم على الحقيقة ومخترعون لها، وليس لله تعالى فى أفعال العباد المكتبسة صنع ولا تقدير لا بايجاد ولا بنفى[5].

أما بالنسبة للأفعال المتولدة فإنها تضاف للانسان على سبيل المجاز ولا يحاسب عليها إذا كان لا يستهدف الشر أو الخطأ[6].

ويرى المعتزلة أن القول بحرية الفعل الإنسان يبرز التكليف الشرعى والوعد والوعيد وإرسال الرسل، وينفى الظلم عن الله.

ولما كان ثمة آيات يشعر ظاهرها بالجبر، ولهذا فقد عمد المعتزلة إلى تأويلها للدفاع عن مذهب الاختيار، فتأولوا ما ورد فى هذا الشأن من الختم والطبع، مثل قوله تعالى: «ختم الله على قلوبهم»[7] «بل طبع الله عليها بكفرهم»[8].

وسيكون على ابن رشد[9] أن يجد حلا لهذه المشكلة وقد يراه البعض غير موفق ـ فهو يرى أننا إذا نظرنا إلى الأسباب الخارجية قلنا أن الأنسان مجبر، وإذا نظرنا إلى الارادة وحدها فى نطاق فعلها المحدود قلنا أن الانسان مختار.

ومما يتصل بمسألة العدل الإلهى موضوع يتعلق بدراسة القيم، وهو موضوع الحسن والقبح، ويرى المعتزلة أنهما ذاتيان عقليان، فليس الكذب والشر والسرقة

---

(١) آية ١٧ ك – س غافر ٤٠ (٢) آية ٣٨ ك – س المدثر ٧٤
(٣) آية ١١ م – س الرعد ١٣. (٤) آية ١٢٣ م س النساء ٤ .
(٥) الفرق بين الفرق س ٩٤. (٦) مقالات الاسلاميين جـ ٢ ص ٦١.
(٧) «ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى أبصارهم غشاوة» آية ٧ م – س البقرة ٢ .
(٨) آية ١٥٥ م – س النساء ٤.
(٩) مناهج الأدلة ص ١٠٧ .

والقتل شرورا لأن الشرع نهى عنها بل هى كذلك شرور فى ذاتها، ويجب على العاقل المكلف أن يعرف ذلك قبل نزول الوحى فهو مكلف بشكر المنعم ومكلف بمكارم الأخلاق ولو لم يصله شرع. والشرع مجرد مخبر عن هذه الأمور لامثبت لها، والعقل مدرك لها لامنشئ، والقول بغير ذلك غير سليم، ذلك أن طوائف البشر على اختلاف أجناسهم كانوا يحتكمون إلى العقل قبل ورود الشرائع، ولولا ذلك لما استقام للرسل أمر نشر رسالاتهم إذ أنهم يدعون الناس إلى النظر إلى الأشياء بعقولهم لتتكشف لهم حقائق الدين والألوهية، وأخيراً فإنه إذا لم يكن الحسن والقبح ذاتيين كان معنى هذا ابطال القياس الفقهى واستحالة أعمال العقل فى المسائل التى لم يرد فيها نص .

٣- المنزلة بين المنزلتين :

عرف المعتزلة بأنهم أصحاب القول بالمنزلة بين المنزلتين، وربما كان هذا القول سبب اعتزالهم كما سبق أن ذكرنا.

وقد أشرنا - فى موضوع سابق - إلى أن مضمون هذا الأصل هو أن مرتكب الكبيرة فاسق وهو فى منزلة بين منزلتى الكفر والإيمان .

وقد عرفوا الايمان بأنه معرفة بالقلب وإقرار باللسان وعمل بالجوارح، وأن كل عمل - فرضا كان أو نفلا - إنما يدخل تحت الايمان، وكلما إزداد الانسان خيرا، ازداد إيمانا وكلما عصى نقص ايمانه [1].

٤ - الوعد والوعيد :

العدالة الإلهية تقتضى اثابة المطيع ومعاقبة العاصى إن لم يتب ، وهذا فى نظرهم أمر محتوم « يجب» [2] على الله أن يفعله، بينما يرد عليهم المعترضون

(١) ابن حزم جـ ٣ ص ١٨٨ ولكن من الكبائر ما يصل إلى حد الكفر مثل تشبيه الله بخلقه ونسبة الجور اليه تعالى او تكذيبه فى خبر.

(٢) ان استعمال المعتزلة لمثل هذا الاسلوب المنفر فى الكلام عن الذات الإلهية قد أثار عليهم ثائرة جمهور المؤمنين متهمين إياهم بعدم التزام آداب الحديث فى تناولهم للأمور الإلهية.

بقولهم: إن ثواب الله فضل وعد به، والعقاب عدل وله العفو عنه مصداقا لقوله تعالى : «إن الله لا يغفر إن يشرك به، ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء»[1]

٥ - الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر :

يقضى هذا المبدأ بمجاهدة كل من خالف حكم الله وأوامره ونواهيه تحقيقا للآية الكريمة: « ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر، وأولئك هم المفلحون »[2].

وقد رأى جمهور المعتزلة أن الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر يجب أن يبدأ بالقلب ثم يتدرج إلى استخدام اللسان أو، ثم إستعمال اليد ثانية أى إستخدام القوة، وقد طبقوا هذا المبدأ إبان محنة خلق القرآن، واعتبروه فرض عين لافرض كفاية، ولكن فريقا منهم لم يتشدد فى تطبيقه مخافة أن يزجوا بأنفسهم فى غمار حلبة الصراع السياسى. وقالوا : لايصلح له إلا من علم المعروف ونهى عن المنكر وعلم كيف يرتب الأمر فى إقامته وكيف يباشره ،

وقد قالت المعتزلة جميعا بهذه الأصول، وأضيفت اليها فيما بعد تفريعات أخرى مثل القول بأن الله لا يفعل إلا الأصلح لعباده وأن أفعاله تتمشى مع الحكمة، وأنه يفعل اللطف والعون لا بالنسبة للانسان فحسب بل للحيوان أيضا، وهذا كله مما يدخل فى باب العدل، وكذلك القول بالخلق والجزء الذى لا يتجزأ.

---

(١) آية ١١٦ م - النساء ٤.

(٢) آية ١٠٤ م - س آل عمران ٣.

طبقات المعتزلة

لقد اتضح لنا كيف أن المعتزلة أجمعوا على قبول الأصول الخمسة وأنهم توسعوا فى شرحها، الأمر الذى أدى إلى ظهور خلافات كثيرة حول المسائل التفصيلية المتفرعة من هذه الأصول، وعلى هذا فقد انقسمت المعتزلة إلى اثنتين وعشرين فرقة لكل منها موقفها الخاص فى تفسير هذه المسائل وفهمها.

هذا وقد كان صاحب الملل والنحل من بين الذين أجادوا فى تصوير آراء هذه الفرق وتسجيل مواقفها، ولكننا نؤثر أن نستعرض آراءها فى نطاق حركة تطور مذهب الاعتزال فى جملته، وقد حرصنا على استعراض طبقات المعتزلة فى موضوع واحد، بعد أن أشرنا إلى موقفهم عامة فى الأدوار الكبرى لتطور علم الكلام الإسلامى عامة، وذلك لكى نتتبع المسائل الكلامية عند المعتزلة دون تفريق أو مباعدة مما يسمح للقارئ بأن يحيط جملة بالإختلافات والفروق التى دار حولها الجدل فى هذه المدرسة العقلية المبكرة فى الاسلام.

أولاً ـ الطبقة الاولى : ومنها *واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد*، وواصل هو رأس هذه الحركة ومؤسسها وهو أبو حذيفة واصل بن عطاء الغزال، وكان تلميذا للحسن البصرى يقرأ عليه العلوم والاخبار إلى أن اعتزل مجلسه وقد نسبت إليه الأصول الخمسة وكان أكثر خوض معاصريه من المعتزلة فى مشكلة الصفات الإلهية ، ومسألة الجبر والاختيار، ورؤية الله، وخلق القرآن، وحقيقة الايمان والتكييف الشرعى لمرتكب الكبيرة.

وقد عرف عن واصل بصفة خاصة أنه نفى الصفات القديمة لله، وأعلن أن كل من أضاف لله صفة قديمة فقد أشرك مع الله غيره.

وقد تجمع أصحاب واصل في فرقة سميت بالواصلية، وانتشرت آراؤها في العالم الاسلامي: مشرقه ومغربة كما يشير الشهرستاني الذى يجمل آراء الفرقة وأصولها في أربع نقاط هي: نفى الصفات الالهية، والقول بالقدر كما ذهب معبد الجهني وغيلان الدمشقي، ثم القول بالمنزلة بين المنزلتين، وأخيراً القول بتخطئه أحد الفريقين في الجمل وصفين، وأن أحد الطرفين في حادث مقتل عثمان فاسق لا محالة ولا تقبل شهادته.

ثانياً - الطبقة الثانية : تبدأ هذه الطبقة بأبي الهزيل العلاف (١٣٥/٢٢٦هـ) وكان على رأس معتزلة البصرة كما يذكر صاحب الوفيات(١) وقد أخذ الاعتزال عن عثمان بن خالد الطويل من أصحاب واصل بن عطاء، وانضم الى مدرسة الهذيل أبو يعقوب الشحام، ويبدو من أقوال أبي الهذيل مدى تأثره بالفلسفة اليونانية، والتى كانت قد أخذت في الانتشار على عهده.

وقد انفرد عن أصحابة بعشر قواعد نجملها فيما يلى :

١ - ***الصفات الالهية*** : ذهب العلاف الى أن صفات الله ليست وراء الذات كمعاني قائمة بذاته، بل هي قديمة قدم الذات، وقد قال بهذا الرأى تمشيا مع الفلاسفة الذين سلموا بوحدة الذات الإلهية وعدم انقسامها.

فالله عند أبي الهزيل عالم بعلم وعلمه ذاته، قادرة بقدرة وقدرته ذاته، حي بحياة وحياته ذاته، فالصفات الإلهية اذن هي وجوه للذات وهذا هو عين ما يقصده أبو هاشم بقوله أن الصفات أحوال للذات.

٢ - ***الإرادة والخلق:*** أثبت أبو الهذيل لله ارادات لا في محل يكون البارى تعالى مريدا بها، وارادة الله غير المراد، فارادته لما خلق له، وخلقه للشيء نفسه، بل الخلق عنده قولا لا في محل.

٣ - ***الأعراض:*** يرى العلاف أنه توجد أعراض لا في جسم وحوادث لافي مكان كالوقت، والإرادة من الله والبقاء والفناء، والأعراض كالاجسام ترى وتلمس

---

(١) الوفيات ج ١ ص ٦٨٤.

باليد ما عدا الألوان فإنها ترى ولا تلمس. ومن الأعراض ما يبقى ومنها ما لا يبقى فسكون الحى لا يبقى سكون الميت، وكذلك تبقى اللذات والآلام، وتبقى أيضا الالوان والطعوم والروائح والحياة والقدرة [1]، وما يبقى من الاعراض فإنه يبقى ببقاء يخلقه الله لا فى محل. ومن الأعراض ما يعاد ومنها مالا يعاد، ويجوز أن يقدر الله عبادة على الاعراض التى يعرفون كيفيتها كالحركة والسكون والصوت والالم، أما الاعراض التى لا يعرفون كيفيتها كالحياة والموت والقدرة والعجز فليس يوصف الله بالقدرة على أن يقدرهم عليها.

٤ - *الجوهر الفرد* : من المحال أن يكون الجوهر الفرد جسما لأنه ليست له صفات الاجسام فلا طول له ولا عرض ولا عمق ولا اجتماع فيه ولا افتراق .ويحتمل الجوهر الفرد من الاعراض كالحركة والسكون فحسب، وفى مقدرة الله أن يفرق الجسم فيصبح جواهر فردة لاتقبل الانقسام.

٥ - *الكـــلام* : كلام الله بعضه لا فى محل مثل قوله «كن» وبعضه الآخر فى محل : كالامر والنهى والخبر والاستخبار، فامر التكوين غير أمر التكليف، وكان المعتزلة لا يفرقون فى كلام الله بين هذين الأمرين، لهذا قالوا أن جميع كلام الله فى محل ومن ثم فالقرآن ـ وهو كلام الله ـ فى محل.

٦ - *القـــدر* : العلاف قدرى فى الدنيا جبرى فى الآخرة، ففى الدنيا .يكون الإنسان حر الإرادة حتى يتم التكليف الشرعى ويصبح للثواب والعقاب الأخروى معنى، أما فى الآخرة فالله هو الذى يخلق أفعال العباد ويحدثها، ومن ثم فحركاتهم ضرورية إذ لو كانت مكتسبة لكانوا مكلفين فيها.

٧ - *انقطاع حركات أهل الخلدين* : تنقطع حركات أهل الخلدين ويصيرون إلى سكون تام، وذلك مع اجتماع اللذات لأهل الجنة والآلام لأهل النار إلا أنها تكون فى حالة جمود، ويرجع قول أبى الهذيل العلاف بهذا الرأى إلى اعتقاده بأنه لما كانت الحوادث لها ابتداء فإنه لابد أن تكون لها نهاية، ومن ثم فإن الحركات تنتهى إلى سكون فتنقطع حركات أهل الخلدين [2]. وقد أشرنا إلى

---

(١) الوفيات جـ ١ ص ٦٨٤.

(٢) مقالات الاسلاميين جـ ٢ ص ٣٥٨ - ٣٧٨.

اثبات العلاف أن الحركات من الأعراض التى لا تبقى. أما السكون (سكون الميت) وكذلك اللذات والآلام فهى من الاعراض التى تبقى، ولهذا فقد انتهى إلى القول بفناء حركات أهل الخلدين وبقاء لذاتهم وآلامهم فى حالة سكون دائم.

٨ - *معرفة الله*: معرفة الله واجبة بالدليل والفكر قبل ورود السمع، ويعاقب العبد إذا أخطأ فى ذلك.

٩ - *الحسن والقبح*: هما أمران ذاتيان مدركان بالعقل قبل ورود الشرع، أى أن الحسن والقبح لا يتعلقان بالمدرك لهما أو بنص الشرع عليهما بل بالموضوع الذى يحلان فيه، فهاتان القيمتان إذن موضوعيتان تدركان بالعقل ، فالعقل يستطيع التمييز بين الخير والشر وبين الجمال والقبح بدون حاجة إلى وحى ، وقد قال المعترضون عليهم، بنسبية هاتين القيمتين، أو بأن الله هو الذى يحدث الحسن فى الشئ أو فى الموضوع بضرب من التأثير الإلهى المباشر، ومن ثم فلا يكون الموضوع حاصلا على القيمة فى طبيعته.

١٠ - *الآجال والأرزاق*: يقول العلاف : أن الآجال مقدرة ، والارزاق على وجهين: أحدهما ما خلقة الله لينفع به الإنسان فإن قيل أن الأنسان انتفع بما لم يخلقه الله، كان ذلك معناه أن فى الأجسام ما لم يخلقه الله وهذا خطأ ، والثانى ما حكم الله به للعباد فهو حلال، وما حرمه فهو حرام، والأول رزق والثانى ليس رزقاً، وثمة أقوال أخرى للهذيل فى الاستطاعة وفى الحجة على من غاب، وكيف أنها لا تقوم إلا بخبر عشرين يشترط أن يكون من بينهم أحد الصالحين.

ابراهيم بن سيار النظام المتوفي سنة ٢٣١ هـ

هو ابراهيم بن سيار بن هانىء النظام صاحب فرقة « النظامية» ويعد ثانى زعماء المعتزلة بعد واصل، وقد طالع كثيراً من كتب فلاسفة اليونان وخلط كلامهم بكلام المعتزلة، ومن تلامذته: محمد بن شبيب، وأبو شمر، وموسى بن عمران والفضل الحدثى، وأحمد بن خابط، وجعفر بن مبشر، وجعفر بن حرب، وعمرو بن بحر الجاحظ.

وينفرد النظام عن جمهور المعتزلة بعدة مسائل منها:

١ – قوله بالقدرة مع المعتزلة، ولكنه ذهب إلى أن الله لا يقدر أن يفعل الظلم بينما هم ذهبوا إلى أن الله يقدر على فعله، ولكنه لا يفعله لأنه قبيح، فذهب النظّام إلى « أن القبح إذا كان صفة ذاتية للقبح وهو المانع من الإضافة إلى الله فعلا، ففى تجويز وقوع القبيح منه، قبح أيضاً ، فيجب أن يكون مانعاً » وفاعل العدل لا يوصف بالقدرة على الظلم، وأما أفعال الله فى الآخرة فقد فهم أصحابه من قوله فيها: أن الله مجبور ومطبوع على ما يفعله ، فإن القادر على الحقيقة هو من يتخير بين الفعل والترك، وأن ما يبدعه ويقدره هو المقدور من حيث أنه لو كان فى عمله وتصوره، ما هو أحسن وأكمل مما أبدعه نظاماً وترتيباً صالحاً ، لفعل ، أى أن الله يفعل الأصلح لعباده.

٢ – الله ليس موصوفا فالإرادة على الحقيقة. والمراد بوصفه بها شرعاً هو أنه خالقها ومنشئها على حسب ما علم، وكونه مريداً لأفعال العباد معناه أنه آمر بها وناه عنها.

٣ – أفعال العباد كلها حركات فحسب، والسكون حركة اعتماد، والعلوم والإرادت حركات النفس، ويقصد هنا بالحركة لا النقلة فحسب بل التغير أى الحركة بالمعنى العام كما ذكرها أرسطو فى كتاب الطبيعة.

٤ – سلم النظام مع المعتزلة بأن الانسان هو بالروح أو بالنفس، وأن الجسم آلتها كما يقول الفلاسفة، إلا أنه مال مع الطبيعيين منهم بأن قال :إن الروح جسم لطيف متشابك للبدن، مداخل للقلب بأجرائه مداخلة المائية فى الورد، والدهنية فى السمسم، والسمينة فى اللبن ، وذهب إلى أن الروح هى التى لها قوة وإستطاعة، وحياة ومشيئة، وهى مستطيعة بنفسها واستطاعتها قبل الفعل.

٥ – نفى النظام الجزء الذى لا يتجزأ كالفلاسفة، وقال بإمكان الانقسام إلى ما لا نهاية، ومكان عبور اللامتناهى بالطفرة [١].

٦ – قوله « بأن كل ما جاوز حد القدرة من الفعل، فهو من فعل الله تعالى بإيجاب الخليقة، أى أن الله طبع الحجر طبعاً، وخلقه خلقة، إذا دفعته اندفع وإذا

(١)وكذلك تنتهى مقدورات الله فى نظره ويكون لها حد ونهاية.

بلغت قوة الدفع مبلغها، عاد الحجز إلى مكانة طبعاً .

٧ – يرى النظام أن الجوهر مؤلف من أعراض اجتمعت ، كاللون والطعم والرائحة، وقد وافق النظام هشام بن الحكم فى قوله بأن مكونات الجوهر أجسام، فهو إذن تارة يقول أن الجوهر مؤلف من أعراض وتارة أخرى يقول بأنه مؤلف من أجسام، فهو إذن يرى أن الاجسام أعراض وأن الأعراض أجسام.

٨ – ذهب النظام إلى أن الله خلق العالم دفعه واحدة كما هو، وأما التقدم والتأخر فهو **ظهور عن كمون** كما ذهب الفلاسفة الطبيعيون .

وللنظام آراء حول إعجاز القرآن والإمام المعصوم، والنص على الإمام، وضرورة معرفة الله بالنظر والاستدلال قبل ورود السمع، وفى الوعد والوعيد. وقد قال بأن الإنسان مختار لقدرته على فعل الضدين، ولا يوجد فعل الاختيار إلا إذا وجد خاطران، أحدهما يأمر بالإقدام والآخر بالكف[1].

ومن أهم تلامذه النظام : أحمد بن خابط، والفضل الحدثى، وعمرو بن بحر الجاحظ المتوفى عام ٢٥٥ ، وقد قال ابن خابط بأن مرتكب الكبيرة يلحق التناسخ بروحه فتحل فى اجسام أخرى تستحق الجزاء فى النهاية .

وقد قال ابن خابط أيضاً ـ ووافقه الفضل فى ذلك ـ بأن رؤية الله تعنى أن يكون الانسان وجها لوجه أمام العقل الفعال وهو فيض من العلة الأولى.

أما الجاحظ: (عمرو بن بحر أبى عثمان الجاحظ) وكان فى أيام المعتصم والمتوكل، ويعد آخر تلامذة النظام وآخر معتزلة الطبقة الوسطى، فقد طالع كتب الفلاسفة وروج مقالاتهم، وكتب فى الادب والتاريخ والفلسفة والجغرفيا والتوحيد والمنطق . وقد قال الجاحظ باثبات الطابع كالفلاسفة الطبيعيين ، فالعبد تحصل أفعاله طباعاً، وعلى هذا فهو ينكر أصل الإرادة ويجعلها نحوا من أنحاء العلم ومن ثم فهى عرض من أعراض العلم، فالفعل الإرادى إذن هو الفعل المعلوم لفاعله فحسب .

---

(١) راجع للمؤلف : تاريخ الفكر الفلسفى جـ ١ حجج زينون الايلى.

ويرى الجاحظ أن أهل النار لا يخلدون فيها عذابا، بل يصيرون الى طبيعة النار، وأن النار تجذب أهلها الى نفسها من غير أن يدخل أحد فيها. وهو ينفى الصفات كالفلاسفة، ويقول بأن القدر خيره وشره من العبد.

والمسلم فى نظره هو كل من يرى أن الله خالقه وأنه محتاج الى النبى محمد (ﷺ) وأن البارى تعالى لا صورة له ولا جسم ولا يرى بالابصار لأن نسبة الصورة الانسانية إليه من سمات الوثنية، والمسلم كذلك من يعتقد أن الله عادل لا يجور ولا يريد المعاصى.

ويقول الجاحظ كذلك بقدم المادة، أما الاعراض فهى مخلوقة وعرضة للتغيير.

وعلى الجملة فهو يميل الى الطبيعيين من الفلاسفة أكثر من ميله الى الإلهيين.

بشر بن المعتمر المتوفي حوالى ٢٢٦ هـ

من رؤساء معتزلة بغداد، وقد حاول تطبيق النظر الفلسفى على الحاجات العلمية للاسلام، وقد وافق جمهور المعتزلة على مجمل آرائهم وانفرد عنهم بآراء من بينها مقالته فى التولد، ونظرات خاصة فى مسائل أهمها:

١ - ***الإرادة الالهية*** : يرى بشر أن ارادة الله فعل من أفعاله، وهى إما أن تكون صفة ذات، أو صفة فعل، ومن حيث كونها صفة ذات، فالله لم يزل مريدا لجميع أفعاله ولجميع طاعات عباده، ومن حيث كونها صفة فعل: فان آراد بها فعل نفسه فى حال احداثه فهى خلق له وهى قبل الخلق لأن ما به يكون الشئ لا يجوز أن يكون معه، وان أراد بها فعل عباده فهو الآمر بها.

٢ - ***اللطف الالهى*** : كان النظام قد أحدث مقالة الصلاح والأصلح ورأى أن كل فعل من أفعال الله لا يخلو من الصلاح والخير، وإذن فالله لا يفعل بعباده إلا ما فيه صلاحهم، بل هو لا يقدر أن يمنح عباده أصلح مما منحهم لأنه لو كان عنده أصلح مما منحهم ولا يمنحهم اياه لكان غير جواد، فالله يعطى كل عبد

أصلح ما يستطيع أن يعطيه، ولا يقدر أن يعطيه أصلح مما أعطاه. ولكن بشر بن المعتمر رفض القول بالأصلح وكفّر القائلين به وقال باللطف بدلا من الاصلح. فالله عنده ألطاف كثيرة لا نهاية لها لو أعطاها الكفار لآمنوا بها ايمانا اختياريا يستحقون به ثواب الخلود استحقاقهم له لو آمنوا بدون تلك الألطاف، وليس على الله فعل ذلك بعباده، ولا يجب عليه رعاية الأصلح، لأن كل أصلح فوقه أصلح منه، وعليه أن يمكن العبد بالقدرة والاستطاعة ويزيح العلل بالدعوة والرسالة. والمفكر قبل ورود السمع يعلم البارى بالنظر والاستدلال وإذا كان مختارا فى فعله فيستغنى عن «الخاطرين»، لأن الخاطرين لا يكونان من قبل الله تعالى، وإنما هما من قبل الشيطان، والمفكر الاول لم يتقدمه شيطان يخطر الشك بباله، ولو تقدم، فالكلام فى الشيطان كالكلام فيه.

وقد رد أصحاب الأصلح على القائلين باللطف واتهموهم بأنهم مجوورون لله تعالى لأنه لو كانت عنده كل هذه الالطاف فلماذا لا يمنحها عباده حتى يؤمنوا جميعاً؟ وقد أفحم القائلون بالأصلح، كل من قال باللطف ويقال ان الخياط رجع عن مقالته فيه وتاب عنه قبل موته.

٣ - *الانسان* : يرى بشر أن الانسان مركب من روح وجسد وذلك رداً على قول أبى الهذيل بأنه جسد فقط وقول النظام بأنه روح فقط ولو أن النظام يقصد بالروح أمرا له طبيعة شبه جسدية لطيفة.

٤ - *الجسم والحركة* : يرى أن الجسم يتكون من ثمانية أجزاء، وهو يحتمل الاعراض، بينما الجزء لا يمكن أن يحتملها، والله غير خالق للاعراض والانسان هو الذى يخلقها وهو يفعلها بطبعه، فالله قادر على أن يقدر عباده على فعل الاعراض ما عدا الحياة والموت والقدرة ، فهو لا يقدرهم عليها. وأما الحركة فهى تحصل فى الجسم وليس فى المكان الأول الذى بدأت منه الحركة أو فى المكان الثانى الذى انتهت فيه الحركة، فالجسم متحرك - بالحركة - من المكان الاول الى المكان الثانى، وهو فى المكانين ساكن غير متحرك.

٥ - *عذاب النار* : يرى بشر أن الله قادر على تعذيب الطفل ولكنه لا يفعل

ذلك وإلا ظلمه لأنه غير مكلف شرعا ولم يبلغ بعد درجة ممارسة حرية الارادة.

٦ - *التولـــد* : الفعل المتولد - كما يعرفه الاسكافى - «هو كل فعل يتهيئ وقوعه على الخطأ دون القصد إليه أو الاردة له، وكل فعل لا يتهيأ رلا بقصد، ويحتاج كل جزء منه إلى تجدد عزم وارادة له، فهو خارج من حد التولد، داخل فى حد المباشر».

فللإنسان إذن أفعال اختيارية مباشرة وأخرى غير مباشرة، والأولى تتم بقدرة منحها الله إياه يتصرف بها ويستغلها فى خلق أفعاله، إذ لهذه القدرة صلاحية الخلق والايجاد. ويستند المعتزلة فى قولهم باستطاعة الانسان وحرية فعله إلى ثلاثة أمور : تفسير التكليف والوعد والوعيد، وتبرير ارسال الرسل ونفى الظلم عن الله.

ويرجع السبب فى بحثهم فى الافعال المتولدة إلى أنهم ينطلقون من قاعدة عريضة وهى التسليم بحرية الانسان وبمسئوليته التامة عن أفعاله واستحقاقه عليها الثواب والعقاب، ولهذا فقد أرادوا أن يحددوا مسئولية الانسان بصدد أفعال لم تصدر عنه اراديا بل جاءت نتيجة لأفعال صادرة عنه، وذلك لكى يستبين استحقاقه أو عدم استحقاقه للجزاء، وقد جعلوا القصد الى الفعل معيارا يقيسون به مدى مسئولية الفاعل بهذا الصدد. فبينما نجد الفعل المباشر الصادر عن الإنسان اختياراً يكون مقصوداً، نجد الفعل الناتج عنه غير مقصود منه، فإذا أطلقت سهما فأصاب شخصا خطأ فهل تعد مسئولا عن قتل هذا الشخص؟ إن إطلاقك السهم فعل إرادى صدر عنك مباشرة ولكنك لم تكن تقصد أن تقتل هذا الشخص، وعلى هذا فقتل الشخص يعتبر فعلا متولداً عن إطلاق السهم وهو ليس اراديا تماما بل لقد وقع على مقتضى الضرورة العلية.

فالفعل المتولد إذن - عند المعتزلة - يضاف إلى الانسان مجازا ولا يقع باختياره، فهو فعل تهيأ وقوعه على الخطأ دون القصد إليه والارادة له.

والانسان لا يحاسب على الفعل المتولد إذا كان يجهل وقوع الخطأ أو الشر فيه أما إذا كان يعلم بهما فهو يحاسب على فعله.

وينكر المعتزلة القول بأن الطاعات قد تتولد عن المعاصى وهم بذلك يرفضون مبدأ «الغاية تبرر الوسيلة».

وقد رد الخياط أيضا على ابن الراوندى الملحد فى اتهامة للمعتزلة بأهم يذهبون إلى ان الموتى يقتلون الأحياء، فقال: أن الحى يقع منه السبب وهو حى، وتتولد عنه أفعال بعد موته بزمان.

ومن الأفعال المتولدة ما لا يكون له فاعل واحد، وهو كذلك أيضا ينطوى على سلسلة من الأفعال.

وكان بشر بن المعتمر هو أول من أحدث القول بالتولد فهو يقول: ان اللون والطعم والرائحة والادراكات كلها : من السمع والروية .. يجوز أن تحصل متولدة من فعل العبد، إذا كانت أسبابها من فعله، وهذا على مذهب الطبيعيين الذين لا يفرقون بين الفعل المباشر والفعل المتولد من حيث القدرة.

وقد قال ثمامة ومعمر بأن المتولدات أفعال لا فاعل لها، وآخرون من المعتزلة قسموا المتولدات إلى نوعين : (ما تولد من غير الحى وما تولد عن فعل الانسان الحى) أما المتولدات الاولى فهى من فعل الله أو الطبيعة، أو هى أفعال لا فاعل لها، وأما الثانية فهى كلها من فعل الإنسان.

ويرى معمر كذلك أن حدوث الجسم وفناءه عرضان، فكأنه يقول انه يحدث فى غير حيزه فهو من فعل الله بايجاب الخلقة، أى أن الله طبع الحجر طبعاً إذا دفعه دافع أن يذهب، وإذا رماه فى الهواء أن ينزل، وهكذا فى سائر الأفعال المتولدة (١)

معمر بن عباد السلمي (المتوفي عام ٢٢٠ هـ)

يذكر الشهرستانى عنه : إنه من أعظم القدرية دربة، فى تدقيق القول بنفى الصفات، ونفى القدر خيره وشره من الله تعالى، والتفكير والتضليل على ذلك، وقد نفرد عن أصحابه بمسائل منها :

(١) مقالات الاسلاميين جـ ٢ ص ٤٠٤

١ - *الأجسام والأعراض* : ذهب معمر إلى أن الله لم يخلق شيئا غير الاجسام وأما الاعراض فهى من اختراعات الاجسام إما طبعا وإما إختياراً فعندما تحدث النار الاحراق، أو تحدث الشمس الحرارة فذلك عرض يتم بالطبع ولكن عندما يحدث الحيوان الحركة والسكون والاجتماع والافتراق فهذه أعراض تتحقق باختيار الحيوان.

ويرى النظام أن كل ما يحدث فى حيز الانسان فهو من فعله، أى أن العرض يحدث العرض ويفنيه. فعلى أى صورة يكون اذن تدخل الله لاحداث الاجسام مادامت ستكون هى الاخرى اعراضا والأعراض إختراعات للانسان؟ وسينتهى مذهبه إلى بطلان ظاهر لأنه سيضطر إلى القول بأن الله تعالى لا فعل له ما دامت الاجسام والأعراض يحدث بعضها بعضاً - وسوف نواجه باستحالات لا حصر لها بعد نفى الفعل الإلهى ، فإذا طبقنا هذا المبدأ على فعل الكلام الإلهى، فاننا نجد أن المتكلم هو من صدر عنه «فعل» هو الكلام، فان كان الكلام جسما فقد أبطل قوله: انه أحدثه فى محل، فان الجسم لا يقوم بالجسم، فاذا لم يقل معمر باثبات الصفات الأزلية ومنها الكلام، ولم يقل بخلق الاعراض، فلا يكون لله كلام يتكلم به على مقتضى مذهبه، ومن ثم لا يكون لله تعالى أمر ولا نهى أى لا تكون له شريعه وهكذا يتأدى مذهبه إلى البطلان.

٢ - *المعانى* : الأعراض - حسب قول معمر - تتناهى فى كل نوع، وكل عرض يقوم بمحل انما يقوم به لمعنى أوجب القيام وذلك يؤدى إلى التسلسل، ولهذا سمى هو وأصحابه *بأصحاب المعانى*.

وهو يرى أيضا أن مخالفة الحركة للسكون وكذلك التغاير والمماثلة، كل هذا إنما يتم بمعنى.

٣ - *الانسان* : يرى معمر أن فعل الانسان هو الإرداة فحسب، وما سوى ذلك من أفعال فهو من فعل الجسد، أما الانسان نفسه فهو معنى أو جوهر غير البدن وهو - أى الانسان - لا متحرك ولا ساكن ولا يرى ولا يمس، وعلاقته بالبدن علاقة تدبير او تصرف، وموقفه هذا يرجع إلى رأى الفلاسفة فى العقول المفارقة.

٤ - ***الله وصفاته*** : يذهب معمر إلى أنه لا يصلح أن يقال أن الله قديم لأن ذلك يشعر بالتقادم الزماني، ووجوده تعالى ليس بزماني.

وفيما يختص بالصفات فان معمر يضيف إلى الله صفات سلبية كشراح أرسطو من الأفلاطونيين المحدثين، ومن ناحية العلم الإلهى، فهو يرى أنه إذا اتجه علم الله إلى ذاته، فتكون ثمة ذات عالمة وذات معلومة أى ذاتان مما يقضى على وحدة الذات الإلهية، وإذا اتجه علم الله إلى أمر خارج عن ذاته، فيكون إذا مفتقرا إلى معلوم خارج عن ذاته، فلا يكون الله كاملا، إذ يكون مفتقراً إلى شيء خارج عن ذاته، ومن ثم فلا يمكن القول بأنه تعالى عالم بالمعنى الإيجابى للعلم أى لا تكون صفات الله كيفيات إيجابية كما هو الحال بالنسبة للانسان بل يجب نفيها.

وهو تعالى لا متناهى الوجود بمعنى أنه لا يتعين بمكان، وقد اعتقد البعض خطأ أن موقف معمر هذا يفتح الطريق الى مذهب وحدة الوجود الصوفية، ولكننا يجب أن نلاحظ أن التمييز بين الخالق والمخلوق كان مبدأ اساسيا فى مدارس علم الكلام الاسلامى.

ثمامة ابن اشرس النميري (المتوفي عام ٢١٣ هـ)

يقال أن مذهب معمر تطور على يد ثمامة، ومن جملة آراء ثمامة: أن المتولدات أفعال لا فاعل لها، وأما المعرفة ، فهى تتولد من النظر وهو فعل لا فاعل له كسائر المتولدات، وكذلك قوله أيضا بتحسين العقل وتقبيحه وان لا فعل للانسان سوى الارادة.

ويعتقد ثمامة ان العالم مخلوق حقيقة لله، ولكنه مخلوق طبقا لقانون طبيعى حتى أنه ليعبر عن قوة خفية فى الله، ولا يرجع إلى فعل من أفعال الارادة، أما الكون - فهو فى نظره - قديم قدم الله، وعلى هذا فان ثمامة يرفض محاولة العلاف التوثيق بين قدم المادة وتعاليم القرآن.

ثالثا – الطبقة الثالثة :

ظهرت هذه الطبقة فى مرحلة اضمحلال المعتزلة، وقد انقسم افرادها إلى مدرستين:

١ – *مدرسة البصرة* : وقد عنيت أساسا بمسألة الصفات الإلهية.

٢ – *مدرسة بغداد* : وقد دارت المناقشات فيها حول معنى الشىء الموجود.

(أ) وقد تمثل الخلاف فى البصرة بين الجبائى المتوفى عام ٣٠٣ هـ وابنه ابى هاشم المتو فى عام ٣٣١ هـ. كان أبو هاشم يرى ان صفات الله هو أحوال للذات غير منفصلة عنها ولا تعرف بالذات إلا بها، أما الجبائى فقد رد عليه قائلا: أن الصفات الذاتية ليست إلا أسماء لا تعبر عن أية فكرة، وكذلك فهى ليست كيفيات ولا أحوال ثابتة حتى نفهم منها ذات أو فاعل بل هى متحدة بالذات اتحاداً لا ينفصه.

٢ – أما البغداديون فقد اهتموا بالبحث حول ماهية الشىء، فقالوا أن النظر شىء يدل على فكرة يمكن معرفتها والاشارة اليها بتركيب لغوى لا يعنى ضرورة وجودها، لأن الوجود صفة تضاف إلى الجوهر، وبهذه الاضافة يصير جوهراً موجوداً وبدنها يصير معدوما رغم أن له مادة وعرضا، حتى أن الله يخلق باضافة صفة الوجود. ومن ثم فان معتزلة بغداد يميزون بين فكرتنا عن الشىء التى يحتوى عليها اللفظ الدال على هذا الشىء، وبين وجود هذا الشىء أو عدمه.

وسنعرض فيما يلى بالتفصيل لآراء كل من الجبائى والقاضى عبد الجبار[(١)] لكى نعطى صورة لموقف كل منهما باعتارهما من كبار ممثلى الطبقة الاخيرة من طبقات المعتزلة، ويلاحظ انه بينما تنسب بعض مراجع حركة الاعتزال القاضى عبد الجبار إلى مدرسة البصرة[(٢)] نجد أن مراجع أخرى تنسبه إلى بغداد.

---

(١) توفر الدكتور عبد الكريم عثمان على دراسة آثار القاضى عبد الجبار ومذهبه قبل نشر وتحقيق كتاب الغنى بالقاهرة.

(٢) اصول الدين : للقاضى عبد الجبار ص ١١٩.

(١) راجع ابن المرتضى – طبقات المعتزلة ط بيروت ١٩٦١ ص ١١٢ وما بعدها وكذلك مقدمة عبد

(١) ابو على محمد بن عبد الوهاب الجبائى ت ٣٣٠ هـ

هو تلميذ الشحام شيخ معتزلة البصرة، وقد ظهر هو وابنه ابو هاشم فى آخرأدوار حركة الاعتزال.

وقد انفرد عن أصحابه بجمله آراء منها:

١ - *الجواهر والاعراض* :

يثبت الجبائى الجوهر الفرد اى الجزء الذى لا يتجزأ وهو فى حال انفراده يجوز عليه ما يجوز على الجسم من حركة وسكون ولون وطعم ورائحة ولكنه بدون طول او عرض او عمق أو علم أو قدرة أو حياة، والجوهر جوهر بنفسه قبل أن يوجد، وهو معلوم أيضاً قبل أن يوجد. وحينما يوجد يكون حاملاً للعراض، والجواهر كلها من جنس واحد.

أما الأعراض فمنها ما يبقى كالحرارة والبرودة وغيرها، ومنها ما لا يبقى كالصوت والألم والإرادات والكراهات والحركات. ومن السكون ما يبقى وهو سكون الجماد، ومنه مالا يبقى وهو سكون الحى الذى يعقله فى نفسه. وقال الجبائى انه يجوز أن يوجد العرض الواحد فى أمكنة كثيرة كالكتابة كما أنه يجوز اعادة بعض الأعراض، وإذا أراد الله أن يفنى العالم خلق عرضا لا فى محل افنى به جميع الأجسام والجواهر، وقد حمله على ذلك اعتقاده أن الله لا فى محل، فيكون إثباته لموجودات هى أعراض لا محل لها كاثبات موجودات هى جواهر لا محل لها.

٣- *الصفات الأزلية*: يتول الجبائى إن الله لم يزل سمعياً بصيراً، ولم يقل: لم يزل سابقاً مبصراً، فالله تعالى كان فى الأزل سمعياً ولم يكن سامعاً إلا عند وجود المسموع، وكان فى الأزل بصيراً، ولم يصر مبصراً إلا عند وجود المرئى.

والقول بأنه سامع مبصر يعنى أن المسموعات والمبصرات تكون أزلية الوجود، لكى يمكن وصف الله أزلاً بأنه سامع مبصر، وإنما يُقال له سميع بصير بدون التزام بموضوعاتها كما يقال للشخص: سميع بصير أثناء النوم ولايقال إنه، سامع

مبصر.

٣ - *أسماء الله* : يقول الجبائى أن اسماء الله جارية على القياس لا على التوقيف، ولهذا أجاز اشتقاق اسم الله من كل فعل فعله، وهذا يؤدى إلى تسمية الله بأسماء غير لائقة، فالله يقول: سخر الله منهم»[1] فهل يسمى الله «ساخراً» قياسا على رأى الجبائى؟ ولهذا أصر البغدادى على القول بأن أسماء الله مأخوذة على التوقيف وليست جارية على القياس كما يقول الجبائى[2].

٤ - *الكلام الإلهى* : لقد قالت المعتزلة بخلق القرآن، وانفرد الجبائى بموقف خاص فى نطاق هذا الرأى فهو يقول : «أن الله متكلم بكلام يخلقه لا فى محل والكلام أصوات وحروف، والمتكلم من فعل الكلام لا من قام به الكلام، والله يحدث فى نفس قارئ القرآن كلاما أثناء القراءة ، ليكون القرآن بذلك كلام الله حقيقة».

ويجمل الشهرستانى آراء الجبائى وردوده على ابنه فى عبارات مركزة، منها : مخالفته لابنه فى القول بالأحوال، فقد ذهب الجبائى إلى أن الله عالم بذاته، قادر بذاته حى بذاته، ومعنى هذا أن كونه عالما لا يقتضى وجود صفة العلم زائدة على وجود الذات، بينما يقول أبنه أبو هاشم ان صفة العلم غير صفة الوجود للذات، ويسميها «حالا» فالأحوال عند أبى هاشم هى الصفات عند الجبائى، وهى تدرك مع الذات، فكون العالم عالماً، صفة غير ذاته وغير أنه موجود ، وينطبق هذا أيضاً على صفتى القدرة والحياة، إذ المفهوم من الحال غير المفهوم من الذات ولكن ثمة إتصالا بينهما. ويرى الجبائى ان القول بالأحوال يفضى إلى التسلسل من حال إلى حال إلى غير نهاية، والوجود لا يرجع إلا إلى اللفظ المجرد وأما عند مثبتى الأحوال كأبى هاشم فهو حالة لا فرق فيها بين الوجود والعدم.

ومن أقوله فى *الصلاح والأصلح* : أن الله لا يعلم أصلح مما يفعل لأنه لو

---

(١) التوبه اية ٧٩.

(٢) أصول الدين ص ١٩.

علمـه لفـعله، لأنه لا يخلى بين عـبـاده وبين الأصلح، والأصلح هو الأجـود فى العاقبة، والأفعال يجب أن ينظر إليها من ناحية غاياتها.

وفى اللطف : قـوله : أن من يعلم الله دون لطف أحق بالثـواب الأعظم من علمه الله مع وجود اللطف منه، أما ابنه فقد قال بالتساوى فى الحالين، وأنه يتعين أن يكلف الله الشخص الإيمان على استواء دون لطف.

وفى العوض والتفضل والثواب : قوله : انه لا يجب على الله شيئ لعباده فى الدنيا إذا لم يكلفـهم عقلا وشرعا، فأما إذا كلفـهم فعل الواجب فى عقـولهم، وإجتناب القبائح، وخلق فيهم مع ذلك الشهوة للقبيح والنفور من الحسن، والميل للأخلاق الذميمة، فإنه يجب عليه لذلك أن يكمل عقولهم ليوجد فيـها القدرة والاستطاعة على دحض القبيح والذميم من الفعال والوقوف على الأصلح منها.

ومن آرائه أيضا : **نفى امكان رؤية الله**، واثباته ارادة الله حادثة لا فى محل، وقوله باستحالة بعث الأجسام بعد تفرقها بالموت، فلا يكون النشور بعد الموت إلا للارواح فقط.

وقوله بأن للعبد خلقاً وإبداعاً، والخير والشر والمعصية والطاعة ترجع كلها إليه إستقـالالا وإستبداداً. وأما الإستطاعة فهى قبل الفعل وهى قدرة زائدة على سلامة النية وصحة الجوارح، وقد قال فريق من المعتزلة بأنها لا تعدو أن تكون سلامة النية وصحة الجوارح فحسب.

وقوله أيضـا: أن الإيمان إجتـمـاع حـصـال الخير للمؤمن، وأن الحسن والقبيح تجب معرفتهما قبل ورود الشرع، أما الشريعة النبوية فهى فى رأيه الطاف إلهية، ومع ذلك فـان الحكيم يجب عليه ثواب المطيع وعـقـاب العـاصى، ولكن تحـديد ذلك بزمان معين إنما يعرف بالسمع.

وعلى الجملة فان آراء الجبائى وان كانت تخالف فى تفصيلاتها آراء شيوخ الاعتزال السابقين عليه من الطبقتين الأولى والثانية، فضلا عن إختلافها مع آراء ابنه أبى هاشم، إلا أنها لا تخرج فى مجملها عن الاطار العام لمذهب الإعتزال فى

خطوطه الكبرى.

القاضى عبدالجبار المعتزلى

هو عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار بن أحمد بن الخليل بن عبد الله أبو الحسن الهمزانى الأسد أبادى الملقب بعماد الدين حيفا وبقاضى القضاه ويعد اكبر وجه فى الطبقة الحادية عشرة للاعتزال[1].

حياته ودراسته

ولد فى «اسد أباد» وأختلفت الروايات فى السنة التى ولد فيها وان عرف أنه عاش حتى جاوز التسعين وتتلمذ على يد «محمد بن أحمد بن عمر الزئبقى المتوفى ٣٣٣هـ» مما جعل أحد الباحثين يقدر ولادته ما بين ٣٢٠ إلى ٣٢٥هـ.[2] وكان القاضى رقيق الحال أذ نشأ فى أسرة كادحة.[3]

تتلمذ فى (أسد أباد) على يد كل من «الزبير بن عبد الواحد» وأبو الحسن بن سلمه القطان ثم توجه إلى همذان لدراسة الحديث على يد (محمد عبد الرحمن الجلاب) وأبى بكر محمد بن زكريا) وقرأ على «أبى محمد عبد الله بن جعفر) و(أحمد بن أبراهيم التميمى» فى أصفهان ثم توجه إلى البصرة وكانت السيادة فيها للأشعرية وأعتنقها كأصل وأخذ الفروع على مذهب الامام الشافعى وداوم على حضور ندوات المعتزلة فى البصرة حتى أقتنع بأصولهم فأنقاد إليهم.

بدأت رحلته مع الاعتزال على يد إسحاق بن عياش، ثم توجه إلى بغداد حيث مركز الاعتزال فى حلقة الشيخ عبد الله البصرى حتى خرج من عنده داعيا معتزليا فجاب ومعه ما صنف من أطروحات البلاد مثل «العسكر» وغيرها وفى «الرى» نال رعاية الأمير البويهى . وتولى منصب القضاء ثم قاضى القضاه.

مقدمة الدكتور عبد الكريم عثمان لكتاب شرح الأصول الخمسة للقاضى عبد الجبار ط القاهرة ١٩٦٥ وكذلك أيضا كتاب العقل والحرية دراسة فى فكر القاضى عبد الجبار المعتزلى للدكتور عبد الستار الراوى. ط الاولى بيروت ١٩٨٠.

(١) راجع القاضى عبد الجبار شرح الأصول الخمسة (مقدمة الدكتور عبد الكريم عثمان)

(٢) القاضى عبد الجبار، متشابه القرآن (المقدمة) ط مصر ١٩٦٦.

(٣) راجع السبكى : طبقات الشافعية الكبرى جزء ٣ ص ٢١٩.

مؤلفاته

يقال أن القاضي ألف ما يربو على أربعمائه ألف ورقة (٣) حظيت بعناية العلماء من كل المذاهب لما تميزت به من حسن رونقها وإيجاز الفاظها ومن بينها ما ألفه من علوم القرآن مثل:

١ - بيان المتشابه في القرآن ٢ - الأدلة ٣ - التنزيه

٤ - كتاب تنزيه القرآن عن المطاعن [١]

٥ - شهادات القرآن ٦ - كتاب التفسير الكبير المعروف بالمحيط [٢]

٧ - تثبيت دلائل نبوه سيدنا محمد ﷺ.

أما مؤلفاته الاصوليه. فقد حاول فيها أن يبسط أصوليات المذاهب بأسلوب سلس واضح بحسب مواقف المعتزلة وآرائهم واول هذه الكتب «المغنى» وهو يقع في عشرين جزءا لم يصلنا منها سوى سته عشر جزء. ويعد المغنى اكبر موسوعه كلامية اعتزاليه على الاطلاق. وقد تناول القاضي بعض مسائل كتاب المغنى بالبحث والتعليق في كتاب «شرح الأصول الخمسة» و«أصول الدين» و«مختصر الحسن» و«زيادات الأصول»و «تقريب الأصول و« تكمله شرح الأصول» و «المقدمات» وللقاضي مؤلفات أخرى عرض فيها لمواقفه الفكرية . ومن أهم هذه الأبحاث « الاعتماد والتدريب» والدواعي والصوارف ...الخ [٣]

وقد تناول القاضي شرح مواقفه الذاتيه في مؤلفاته التي أشرنا إليها ومنها شرح الأصول الخمس وشرح الجوامع وشرح المقالات ... الخ [٤]

وللقاضي أيضا كتب في الجدل وهي أدب الجدل وهو ملحق بكتاب العمدة في الجدل والمناظره، وأخيراً كتاب الخلاف والوفاق، وله أيضا المسائل والجوابات أما كتاب « فضل الاعتزال وطبقاته» فهو يتناول فيه تاريخ الاعتزال وطبقاته . ويبقى له بعد هذا أعماله الكثيره في الفقه الأصولي.

---

(١) راجع شرح العيون للحاكم ص ٣٦٨.

(٢) وقد ذكر الحاكم في شرح عيون المسائل ص ٣٦٩ انه يقع في مائة مجلد..

(٣) راجع المصدر السابق.

(٤) نفس المرجع.

وقد زاعت مكانة القاضى عبد الجبار. وعرف فى عصره بأنه من اكبر المدافعين عن حركة الاعتزال بصفه خاصة وعن الاسلام بصفة عامه. ومن ناحيةدفاعه عن المعتزله فإنه قد رد على أصحاب الآراء المخالفة لأصوله. واستغرقت ردوده على هذه الفرق المخالفة لحركة الاعتزال شطراً كبيراً من مؤلفاته وحياته العلميه، وقد أهتم بهذا بصفه خاصة من خلال كتابين هما « نقض الامامه» ورأى أنها مسألة فرعيه شرعيه وليست من الأصول فى شئ، وهذا الرأى يخالف فيه عبد الجبار سائر أئمه الشيعة (١) لأنهم يجعلون الأمامه من مسائل الأصول وليس من الفروع أما الكتاب فهو يبطل فيه قضية الغيبه والمهدى المنتظر... الخ فنجد أنه قد تصدى فى دفاعه عن الاسلام للرد على آراء النصارى وعلى أهل الأهواء الخارجة عن الاسلام.

مذهب القاضـــــى الكـــــلامى

الله والعالم فى نظر عبد الجبار

أولاً: كيف نعرف الجوهر الالهى.

يرى القاضى عبد الجبار أننا نعرف الله بالنظر العقلى أى بالاستدلال المنطقى، وهو يرد بذلك على القائلين بالمعرفه الإضطرارية لله ومن هؤلاء البلخى والعلاف (١) وكذلك فإن القاضى يرفض معرفه الله بالتقليد أى بالاستناد إلى موقف الغير بهذا الصدد وكذلك يرفض رأى القائلين بأن الاشعرية على حق وأيضاً الذين يتمسكون بالنص دون أعمال العقل، وينتهى فى النهاية إلى التأكيد على أن معرفة الله لاتنال إلا بالحجج العقلية (٢) فهذا هو الطريق الوحيد لمعرفه الله اذ أن الاساس الاول لهذه المعرفة هو العقل ويأتى بعده الكتاب والسنه والاجماع، وكذلك تتم هذه المعرفة عن طريق ملاحظة حركة الاجسام فإن هذه الملاحظة تؤدى بنا إلى ضروره التسليم بإن

---

(١) ويرد القاضى عبد الجبار أصل الاعتزال إلى على بن ابى طالب وابنه محمد بن الحنفية فابى هاشم محمد بن الحنفيه، وعنه أخذ واصل بن عطاء وهكذا نراه يعقد صله بين التشيع والاعتزال من حيث انه يجعل من على بن ابى طالب اول أمام للشيعة ولحركة الاعتزال على السواء وقد اتضح لنا فى موضع سابق ضعف هذا الرأى.

(٢) القاضى : المغنى ص ١١

ثمه محدثا لهذه الأجسام ألا وهو الله، ويصل العقل إلى الكشف عن أن المحدث قادر وعالم وحى بمعنى أنه سميع بصير وموجود تماماً مادامت الحوادث تنتهى إليه، وهو قديم ومادام قديما فليس له جسم، ولا عرض، ولا يرى بالابصار ولا يدرك بالحواس وهو سبحانه وتعالى يتفرد بوحدانيته وبقيامه بذاته الأمر الذى يوثق العلم به وبتوحيده.

صفات الله

يرى القاضى عبد الجبار أن الله له صفات ذاتيه[1] محضه وصفات مشاركه شكليه أما الصفات الاولى فهى صفات لايشاركه فيها سواه مثل القدم وقد برر القاضى وجوب الصفه الذاتيه بأمرين.

أولهما : مخالفه القديم بغيره من الحوادث.

ثانيهما: آن الصفه الذاتيه هى حال لله كباقى الاحوال.

وهذه الصفات مثل القدرة والعلم والحياة والقيام فى الوجود والقدم أما الصفات الفعل : فلقد رد القاضى على أبو الهذيل العلاف الذى صنف الصفات إلى صفات ذات وصفات فعل حيث تشتمل الصفات الأولى على العلم والقدره والحياة تلك التى لا يجوز أن يوصف الله بأضدادها.

أما صفات الله التى تشتمل على الإرادة والكراهيه فيجوز أن يوصف الله بأضدادها.

الكلام وخلق القرآن :

ذهب القاضى إلى القول بخلق القرآن مستنداً فى ذلك إلى الأيات التى تشير ظواهرها إلى معنى الخلق فتمسك بها واعتبرها أدله تنفى القدم أما الأيات التى يوهم ظاهرها بقدم القرآن فهو يعمد إلى تأويلها ومثال ذلك الآية القرآنية : كلم الله موسى تكليما» النساء ١٦٤.

---

(١) راجع : المحيط بالتكليف – طبقات المعتزلة – شرح الأصول الخمسة للقاضى عبد الجبار.

ويقدم القاضى عبد الجبار براهين عده للاستدلال بها على الكلام وخلق القرآن متعرضاً فيها لمشكلات التنزيل واللوح المحفوظ، وكيفية الكلام والتركيب .

وكذلك حاول القاضى نفى الصفات الثبوتيه كمعانى قديمه وزائده على الذات الالهيه فكأنه يرفض أضداد الصفات ومن هذه الصفات المنفيه ما ينفى عن الله نفيا قاطعا مثل أن يكون جاهلا، أو محتاجاً أو عاجزاً أو جسما وكذلك ما ينفى فى حال دون حال آخر وتكون هذه الصفات مع وجود ما يدرك أو يكره أو يراد. فينبغى أن تنزه الله عن الحاجة، والثنائيه، والجسمية، والحدوث والأعراض، والرؤيه فقد رفضت المعتزله أمكان رؤيه الله للمؤمنين يوم القيامة استناداً إلى نصوص القرآن أو المرويات بينما أسلم المشبهه بأمكان رؤيه الله.

ويستكمل القاضى مناقشته للمعترضين على القول بنفى رؤية الله فى الآخره ويقدم شتى البراهين والأدلة فى الجزء الرابع من «المغنى» ومنها دليل المقابله، ودليل الموانع والدليل القائم مع تناقض صحه رؤيتنا لله فى الآخره مع مبدأ الوجوب العقلى فى المعرفه.

نظرية القاضى فى خلق العالم

يستند القاضى فى برهانه على وجود الله الى انه لما كان لكل فعل فاعلا ولكل حادث محدث، وانه من خلال قياس الغائب على الشاهد[1] والفيزيقى على الميتافيزيقى فإنه يتعين الاستدلال من وجود الفعل على وجود فاعله، أى أن وجود العالم المشاهد المحدث لابد أن يؤدى بنا الى التسليم بأن له محدثا فاعلا هو الله.

ويستمر القاضى عبد الجبار فى دعم برهانه على حدوث العالم وخلقه بدعاوى أربع يستعرض فيها وجود الاجسام وحدوثها، وذلك بأبطال قول أصحاب الهيولى بقدم الاجسام من حيث ان الاعراض المتغيره بمعانيها الاربعة وهى الامتناع والافتراق والحركة والسكون، انما تدل على حدوث العالم وكذلك لما كانت

---

(١) القاضى: المحيط بالتكليف ص ٣٢ وما بعدها.

الاعراض القابله للتغير هى اساس حدوث العالم وأن كل ما من شأنه التغير وهو حادث الامر الذى يؤدى بنا الى التسليم بأن هذا المحدث يحتاج الى محدث قديم هو الله وايضا لما كان الجسم وهو الوحدة الاساسية لا يمكن ان يكون خلو من الاعراض لهدا فأن الجسم لابد من ان يكون محدثا.

والعالم الطبيعى عند القاضى عبد الجبار حادث وليس قديم[1] إذ أن القديم واحد هو الله، فلا أول له ولا آخر ، ومايصدر عن هذا الاول القديم فهو محدث فالعالم الطبيعى اذن حمله من المحدثات ومنها الجواهر والاغراض .

ويتطرق القاضى عبد الجبار فى هذا الموضوع من كلامه عن الجواهر الى الجزء الذى لا يتجزء ويعرفه بأنه جوهر ذو وضع خاص لا يقبل الانقسام وان هذه الجواهر الفرده اذا انضمت بعضها الى بعض تتألف منها الاجسام فيصبح مركبا من هذه الجواهر الفرده اى هذه الاجزاء التى لا تقبل الانقسام، ولا تعتبر الجواهر الفرده اجساما بل هى وحدات فيزيقية تتكون منها الاجسام ولا يمكن أن يتألف أى جسم من جوهر واحد فرد. وقد رد القاضى عبد الجبار على الرافضة الذين سماهم بالمجسمه، وهم يرون ان الله جوهر فرد واحد حامل الاعراض ومن ثم فهو فى نظرهم جسم له كل صفات الجسمية.

ومن حيث الاعراض فإن المتكلمين ومنهم القاضى عبد الجبار يرون أن العرض لا يمكن ان يقوم بذاته، بل لابد له من جوهر يقوم به وبينما تتميز الجواهر فى نظر القاضى نجد ان الاعراض لا تتميز ويمكن ان تزول الاعراض وتتغير ولكن الجوهر يبقى لتحل فيه اعراض أخرى، ويستفيض القاضى فى بيان علاقة الاعراض بالجواهر فيرى ان الحركات لا تبقى، وعلى العكس من ذلك فإن الالوان والطعوم والحياة والخضرة والحرارة والبروده والرطوبه واليبوسه والاكوان فإنها تبقى[2].

ويشير القاضى ايضا الى ان العرض قد يمكن ان يكون عله لغيره من الاعراض.

---

(١) راجع القاضى: شرح الأصول الخمسة.

(٢) المرجع السابق.

ورد القاضى على القائلين بنظرية الطفره مثل النظام، وكذلك قوله. اى قول النظام واصحابه بنظرية الكمون. التى استمدها من الفلاسفة الطبيعيين وايضا رد القاضى على نظرية المعدوم التى تكلم عنها الخياط (٣٠٠هـ)، ومضمونها انه لما كانت كل الموجودات مائله فى العلم الالهى المحيط قبل خلق العالم فإن هذا يعنى ان الاشياء الموجوده فى هذا العالم، المحدث كانت اشياء فى علم الله القديم قبل ان توجد فى هذا العالم، ولما كان هذا الرأى يؤدى الى القول بقدم العالم لهذا فقد رفضه المعتزله وأهل السنة والاشعرية والظاهرية وهاجمه القاضى بعد أن كان قد وافق عليه أولا .

نظرية النبوة عند القاضى [1]

لما كان العقل موافق للنقل أى ان الشريعه تتطابق مع العقل لهذا فإن النبوة انما تحدث للنوع لكى تفصل ما يقرره العقل جمله والنبوة واجبه لأنها احدى تطبيقات العدل الالهى ووسيلته المباشرة، فالرسالة هى بمثابه لطف للناس جميعا وللرسول نفسه وكذلك فإن النبوة ضروية لان فيها صلاحا للمكلفين من حيث ان الانبياء يبلغون الناس بأن للعالم صانعا ومديراً تجب طاعته ومن يطعه فهو مثاب ومن يعصاه فهو معاقب.

ويستعرض القاضى صفات النبى فيرى ان،« ينبغى ان يكون الرسول منزها من الصغائر والكبائر ولكنه أشار الى أمكان وقوع الخطأ فيما هو غير الرسالة [2] وقد رد القاضى على كل منكر النبوه من أمثال الحداد، والوراق، وابن الراوى، والرازى، الطبيب، والكندى هؤلاء الذين قالوا بكفاية العقل عن رسالة الرسل.

وكذلك هاجم القاضى الامامية الذين قالوا بأن الامام معصوم من الخطأ مثل النبى وان له جميع صفات النبوة ماعدا النبوة نفسها مع ان النبى ليس معصوم من الخطأ فيما لم ترد به الرسالة.

---

(١) راجع القاضى: فضل الاعتزال طه تونس ١٩٧٤ وكذلك شرح الأصول والمختصر.

(٢) راجع القاضى: تثبيت دلائل النبوة.

وقد هاجم القاضى عبد الجبار أيضا فلاسفة الشيعة الذين تشككوا فى الاسلام وفى النبوة بصفة خاصة.

وقد رفض المعتزلة جميعا وفى مقدمتهم القاضى عبد الجبار كرامات الصوفيه وقالوا بأن النبى هو الاجدر بالمعجزات والكرامات وليس الولى وأن المعجزه صفه الهية وهى نقض للعادة يتعذر على الانسان ان يفعل مماثلا له.

وقد أختلف موقف القاضى فى قبوله لمعجزات النبوه أو رفضها فتارة يثبتها وتارة أخرى ينفيها ولكنه ينتهى إلى القول بأن المعجزة أمر لا يقدر عليه العباد لخروجها على العادة وهى وان كانت تحدث على يد النبى فإن هذا لا يعنى انها من صنعه وانما أحداثها الله عبره على سبيل التصديق فيما أدعاه من النبوة.

(١) الانسان أفعاله ومصيره عند القاضى عبد الجبار : (١)

اهتمت المعتزلة ولاسيما المتأخرون منهم مثل القاضى عبد الجبار برصد أفعال الانسان وارادته وحريته وكانت لهم ارائهم الخاصة فى هذه الافعال سواء فى الدنيا أم فى الأخرة.

(١) ومن اهم أرائهم بهذا الصدد ما يختص بالصلاح والاصلح ومعنى هذا المبدأ هو ان الله لا يفعل لعبادة الاما هو آصلح لانه عاقل وأختلفت آراء المعتزلة حول تفسير هذا المبدأ فقالت معتزله بغداد بوجوب فعل الاصلح للانسان على الله أما القاضى عبد الجبار فإنه يربط فعل الاصلح بالنفع والضرر فالله لا يفعل مع عبادة الا ما ينفعهم لان أفعاله كلها ليس فيها قبيح بل هى حسنه دائما.

(٢) *نظرية اللطف الالهى* : لما كان الله عادلا فى حكمه ورؤفا بعبادة وناظراً الى مصلحتهم فإنه لا يريد بعبادة المروق عين الايمان من حيث ان اللطف هو كل ما يوصل الانسان الى الطاعة ويبعده عن المعصية وعلى هذا النحو فإن القاضى يرى وجوب اللطف على الله فهو السبيل الى هدى الناس وجاء رأى الجبائى ايضا موافقا

---

(١) راجع انقاص المحيط بالتكليف.

للقاضى عبد الجبار بهذا الصدد واختلف عنهما بشر بن المعتمر من حيث أنه يرى ان منح اللطف الالهى أختيارى وليس واجبا على الله على ان الكثيرين ممن كتبوا على مسأله اللطف الالهى يربطونه بالقضاء ذلك لانهم يقولون فى الدعاء « اللهم أنا لا نسألك رد القضاء ولكن نسألك اللطف فيه » أى ان أحد لا يستطيع التدخل في قضاء الله وقدره من حيث المبدأ ولكن الله يلطف بالانسان فتأتى الصورة العريضة بطريقة أكثر رحمه ولطفا فقد يقدر الاهيا أن يموت شخصى ما فى حادث قطار مثلا فى لحظة معينة ولكن الله يلطف به ويميته على فراشه فى نفس اللحظة.

واذن فعلى الرغم من تغيير شكل الموت بحسب اللطف الالهى الا أن ذلك لم يمنع من نفاذ قضاء الله اى الموت نفس اللحظة.

٣ - نظرية التوليد

اختلفت المعتزلة فى موافقها من الفعل المتولد وقد ميز القاضى بين الفعل المتولد الذى يصدر عن الإرادة الواعيه للإنسان، والفعل المتولد الذى يصدر عن الساهى الذى لا يستحق عليه الذم أو المدح ورأى الانسان مسئول تماما عنه مادام يعلم به وقد رد على الجبرية التى أنكرت اضافه الفعل المتولد للانسان بل ارجعه الكثيرون إلى الإرادة الالهيه اذا كان لا يعلمه الانسان.

٤ - ما هيه الارادة الانسانية وحريتها

يورد القاضى براهين عده يدلل بها على حرية الإرادة، أى قدرته على الاختيار من حيث ان الفعل الانسانى مستقل عن الفعل الإلهى، وان الانسان مسئول عن فعله مادام حرا وأنه فعل يتم بتوجه إنسانى ، ويمكن على هذا النحو تقدير أفعال الانسان رنتائجها الظالمه وكيف انها ترجع الى صفات النقص فى الانسان، ومن هذا يتضح كيف ان الفعل الانسانى غير مخلوق لله على عكس رأى الجبرية اذ ينبغى ان يكون هذا الفعل صادر عن الله.[١]

(١) راجع القاضى: المختصر فى أصول الدين ص ٢٠٥ ومابعدها.

وفى هذا الاتجاه ما يبطل حركة الارادة الانسانية ويقدح فى العدل الالهى.

على ان التعرض لحرية الارادة عند الانسان لا يمكن كما يرى المعتزلة ان يتعارض مع المشيئة الالهية ذلك لان المشيئة الالهية كما يرى القاضى عبد الجبار لابد من وقوعها اذا كانت فيما قدره الله وتتميز مشيئة الإنسان من حيث ان الانسان يعى بها إرادياً وان له غاية فى فعله، وكذلك شعوره الوجدانى باستقلالية الفعل وارتفاع الموانع أى عدم وجود ما يمنع من تحقق الفعل[1].

والانسان يشعر دائما بالقدرة والإستطاعة مادام يحس بأنه قادرا على الفعل او الترك أى على فعل الشئ وضده هذا مما يؤكد حرية الفعل الانسانى والاستطاعة فى نظرهم ومنهم القاضى عبد الجبار هى قبل الفعل لا كما تقول الأشاعرة ومن انها مصاحبة للفعل وقد قالت الاشعريه كما رأينا وانتقض القاضى عبد الجبار هذه النظرية تماما.

وعلى ايه حال فإن المعتزله يرون ان سبق العلم الالهى المحيط ومشيئته التى تدخل كلها فيما نسميه بالقدر الالهى لا يمكن ان تشكل ضغطا الالهيا على الفعل الانسانس.وعلى حرية الارادة الانسانية من حيث ان شهادة الوجدان تؤكد لنا هذا المعنى.

وقد تعرض القاضى لمشكلات كثيرة خاصة بالايمان، فرأى ان الايمان ليس قلبيا، بل وإنه يرتبط بالعمل.

ومن خيث مرتكب الكبيرة فقد وافق القاضى رأى المعتزلة من حيث أنه فاسق فى منزلة بين المنزلتين ولكنه استدرك فقال ان هذه مسأله من المسائل الشرعية التى لامجال للعقل فيها اذ أنها تدخل تحت باب الحدود وما ينطوى عليه من عقاب او ثواب ـ ويعالج كذلك القاضى مسألة التوبة واسقاط العقوبة فيرى أن حدود إسقاط المعصيه بالطاعة إنما يكون الصغائر فحسب وليس فى الكبائر إذ أن الكبيرة لا تسقط بأى طاعة أخرى وتحتاج الى التوبة النصوح وعلى وجه العموم فإن القاضى قد

---

(١) القاضى فضل الاعتزال ص ١٩٠ ومابعدها.

خالف معتزلة بغداد الذين أسرو على القول آنه لا تأثير للتوبة فى اسقاط العقوبة اذ ان الله وحده هو الذى يتولى هذا الامر « يغفر ما يشاء لمن يشاء» فيؤكد القاضى على العكس من ذلك بالعزم والندم يمكن سقوط المعصيه وأبطال عقوبتها.

الامامة ونظام الحكم[1]

هل هناك ضرورة لوجوب الايمان عقلا أوشرعا؟ وقد رأت بعض الفرق أن وجود الإمام واجب عقلياً ومن هؤلاء الشيعة المعتدلة. والغلاه وبعض المعتزلة ومن الفرق من أوجب الامامة بالعقل والشرع معا كأصحاب أبو الحسين الخياط والماوردى من المعتزلة أما باقى المعتزلة ومنهم القاضى عبد الجبار فقد اتفقوا فى هذا الأمر مع رأى أهل السنة وجوب الاقرار بالامامة شرعا بحسب ماورد فى القرآن من اقامه الحدود ومسئولية الحاكم تجاها كأقامه حد السرقة « المائدة آيه ٢» وحد الزنا «النور آية ٢» وكذلك امتثالا للذكر الحكيم حيث يقول الله عز وجل.

« وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم»[2] ومن ثم فإن الإسلام يوجب نصب الامام شرعا وقد تم هذا بعد وفاة الرسول الكريم وتحقق فى بيعه أبى بكر.

ولكنه لابد من شروطا لعقد الامامة ويضع القاضى عبد الجبار شروطا لهذا العقد بين الامام والامة ومنها الرضا التام للعاقدين، وانقاذهم وضرورة اظهار ذلك على الملأ اى ان تكون البيعة عامة فى العلن وليس فى الستر.

كذلك ينبغى ان يكون العاقدون من أهل الستر والدين وممن تثق الامه بنصيحتهم وسعيهم فى المصالح وقدرتهم على التميز بين من يصلح لها هذا بالاضافة الى ضرورة اتصافهم بالعلم والعدالة.

ويرى القاضى ان هذه الصفات التى أشار اليها ا نما يتصف بها العاقدون وهم فى نظره سته اى أنه يقصد ان هؤلاء السته الذين يختارون الامامة من بينهم هم

---

(١) راجع القاضى: المغنى – الامامه القسم الأول ص ٣٥، وما بعدها.

(٢) سورة النساء آية: ٥٩.

الذين فوضتهم بهذا العمل اى نصب الامام نيابة عن المسلمين جميعا ويعتبر هذا امتثالا لما يتم فى سقيفه قيس بن ساعده بعد وفاة الرسول .

وعلى الامام واجبات شتى ومنها اقامة الحدود، وتنفيذ الاحكام الشرعية، والدفاع عن البلاد الاسلامية، وسد الثغور، وحفظ البيضة، وتكوين الجيوش والحكم بالعدل وانصاف الرعية، وصرف الاموال فى وجوهها واجتلاب المنافع للامة ودفع الضرر عنها. .

أما حقوق الامام فهى انقياد الرعية له والرضى به وطاعته ونصرته فيما يراه ويأمر به.

والامامة حق طبيعى للبشر، وليست حقا ألهيا كما ذهبت الشيعة اذ أنها تنعقد بالعقد والاختيار فالائمة كما يرى القاضى وأهل السنة ينصبون بالاختيار بوسيلتين أما عن طريق صفوه الناس من أهل الحل والعقد بما لا يقل عن خمسة أو عن طريق العهد، وهو مبايعه الامام من عامة المسلمين، واذا لم يتم فلا تصح امامته.

ويشترط القاضى فى الامام أن يكون حراً وعاقلاً وقادرا على القيام بوظيفة الإمام، وأن يكون تام الإسلام وان يتصف بالعلم، وبالعدل، والشجاعة وثبات القلب والاجتهاد وان يكون نسبة من قريش.

على ان موقف القاضى عبد الجبار غير واضح فى مسألة المفضول والافضل فقد رأى أهل السنه جواز إمامه المفضول مع وجود الأفضل، وبذلك سلموا بشرعة الائمة الثلاثة أبى بكر وعمر وعثمان مع وجود الافضل وهو على بن ابى طالب اما الشيعة فقد رفضوا التسليم بشرعية الخلفاء الثلاثة واعتبروهم مغتصبون للخلافة، لان هناك من أفضل منهم وهو على بن أبى طالب ويبدو آن غموض موقف القاضى عبد الجبار وتردده فى هذا الشأن ناتج عن أنه كان يرى أن الامام «على» أفضل وأكثر استحقاقا لخلافة من أبى بكر وعمر وعثمان، ومع ذلك فأنه كان يقول بأن هؤلاء الثلاثة أظهروا فضلهم الكبير فى ادارة شئون الامة ، ولهذا فهو لايبطل شرعية خلافتهم فى الوقت الذى كان يأمل فيه تولى على أمر الامة.

الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر :ـ

يعتبر هذا المبدأ اهم مبادئ الاعتزال على وجه الاطلاق لانه يعتبر القاعدة الاساسية فى الاخلاف وفى السياسة وفى سائر المعاملات الانسانية سواء كانت بين الانسان وأخيه الانسان أو بين الانسان وربه، والزمت المعتزلة المسلم بضرورة الالتزام بأمر الناس وانفسهم بالقيام بما يتفق مع الشرع سواء فى العقائد أو فى الفروع مادام المرء مكلفا، وكذلك الزم المسلم بان يقف فى مواجهة المنكر اى السلوك الشائن سواء كان من الكبائر او من الصغائر كما أمرنا الله فالمسلم ينبغى ان يقف فى مواجهة المخالفين للشريعة وان يحض كذلك على الالتزام بها وهكذا نجد ان هذا المبدأ أنما ينصب على كل الامور الحيويه التى يعاينها المسلم والمشبهة والجبرية والذنادقة وكل من لم يأتمر بالدين وتعاليمه سواء كان سلوكه فى داخل الإمصار الإسلامية أو فى خارجها، ولاسيما فيما يختص بالقعود عن الجهاد والدفاع عن الأمصار الاسلامية.

وقد اختلفت آراء المعتزلة حول أصل هذا المبدأ فنجد الجبائى يوجبه عقلاً وسمع أما أبو هاشم فيرى أن هذا المبدأ واجب سمعيا باستثناء الدفاع عن النفس والمال.

اما القاضى عبد الجبار فقد شدد على الجانب السمعى من خلال الكتاب والسنة ولإجماع[1] فقد ورد فى الكتاب «كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر» آل عمران آية ١١٠ ـ أما من حيث السنة فقد قال رسول الله ﷺ من رأى منكم منكراً فليغيره بيده فإن لم يستطع فبلسانه فإن لم يستطع فبقلبه وهذا اضعف الإيمان.

ويرى القاضى عبد الجبار انه لتنفيذ هذا الأمر، لابد من شروط أهمها الوضوح الحاسم فعلى الانسان أن يعرف ويعلم بدقة ووضوح أن ما يأمر به هو من باب المعروف وان ينهى عنه هو من باب المنك[2]، ومن قبيل هذا الوضوح المطلوب هو

---

(١) القاضى: المختصر ص ٢٤٥ وما بعدها.

(٢) القاضى: شرح الأصول ص ١٤٠، وما بعدها.

اقامه الدليل المادى على تحقق المنكر ووجوده فلا يحكم مثلاً بتعاطى الخمر فى مواطن الفساد واللهو إلا إذا شاهد ادوات الشرب تهيأ للسكر مع حضور الملاهى والمعازف.

وقد اضاف القاضى عبد الجبار بعض الشروط الاخرى منها ان يكون للامر بالمعروف او للناهى عن المنكر تأثيراً فيمن يقوم فيهم بهذا الأمر وأيضا ألا يكون النهى عن المنكر سببا فى هلاك جماعة أكبر من المسلمين أو خراب ديار لهم أو إحراق بيوتهم.

وأخير فإن القاضى عبد الجبار يرى أن استشهاد الحسين هو المثل الأعلى الذى يُضرب لتحقيق هذا المبدأ فقد خرج الحسين لمجاهدة أهل البغى دفاعاً عن الحق والعدالة والمبادئ الإسلامية العظيمة.

على أنه ينبغى التدرج فى تنفيذ هذا المبدأ من الأسهل[1] إلى الأصعب، وإذا تحقق هدف الامر بالسهل ـ فلا يجوز العدول عنه الى الامر الصعب هذا من الناحية العقلية اما من الناحية الشرعية فالآية«٩» فى سورة الحجرات تقول «وأن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فاصلحوا بينهما فإن بغت إحداهما على الأخرى فقاتلوا التى تبغى حتى تفئ إلى أمر الله ، فإن فاءت فأصلحوا بينهما بالعدل وأقسطوا ان الله يحب المقسطين «فالله يأمر بالصلاح آولا ثم بعد ذلك بما يليه الى ان انتهى بأمر القتال لصالح المعتدى عليهم .

هذا وقد حدد القاضى أبعاد الامر بالمعروف والنهى عن المنكر فى مجالين :

الاول : ـ ما لا يقوم به إلا الائمة مثل إقامه الحدود، وحفظ وحده الاسلام وسد الثغور، وتهيئة الجيوش، وتوليه القضاء والامراء، وما يتعلق بأختصاصات الناس نحو النهى عن الشرب والخمر والسرقة والزنا.

وذهب القاضى الى وجوب خروج الرعية على الامام إذا كان فاسقاً جائراً .[2]

---

(١) المرجع السابق. (٢) المرجع السابق.

الثانى : ما يقوم به كافة الناس.

وهكذا يتضح ان اقامة الحدود هو من صميم عمل الأئمة والولاة وليس لاى مسلم القيام به الا فى حالة تقاعس الأئمة عن القيام بوجباتهم فى مجتمع تشيع فيه الفوضى والفساد، ولا يعلو فيه امر الدين، وعلى هذا النحو ليس لمسلم أن يأخذ بالثأر او ان يقتل مرتكب الكبيرة او يؤديه فإن ذلك متروك لولى الامر ما دام النظام والأمن مستتباً.

يبقى اذن ان نعرض لمدى ارتباط مبدأ الامر بالمعروف والنهى عن المنكر بمبادئ المعتزلة الاخرى مثل التوحيد والعدل وحرية الإرادة والمنزلة بين المنزلتين.

فمن حيث التوحيد نجد أن هذا الأخلاقى إنما يرتبط بالتوحيد ارتباطا وثيقاً، الامر الذى دفع القاضى الى مواجهة تيارات الإلحاد القائلة بقدم العالم وهم الدهرية، وقد أقام القاضى أدلة محكمة على وجود الله وحدوث العالم ودعم نظرية خلق القرآن وكذلك نزه القاضى الله عن الصفات الحسية والمادية.

وعلى العموم فقد دخل القاضى هو والمعتزلة فى صراع مع جميع الفرق المعاصرة له بما فى ذلك أهل السنة فيما يختص بالتوحيد سواء كان ذلك فى ارتباط الله بالعالم أو فى صفاته أو فى أفعاله.

ومن ناحية العدل رد المعتزلة على الجبرية الذين يرون ان الانسان مسيراً وليس مخيراً، وكذلك يرى أن و المعتزلة ان العدل الإلهى المطلق لا يقتضى أن يظلم الله احد وألا يكلف الإنسان وإلا بقدر طاقته وألا يعاقب أو يثاب إلا إذا كانت له اراده حره.

أما المنزلة بين المنزلتين فإنها تشكل مبدأ هاماً تميزت به المعتزلة ويعتبر أكثر الأصول اتصالا بالواقع السياسى لهذه الفرقة، وهو ايضا يقع وراء أحكام المعتزلة على الآخرين بالظلم والمنكر والفسوق وعن طريق تطبيقه اعتبر معاوية فى تطبيقه اعتبر معوية نظرهم فاسقا اى من مرتكبى الكبائر ومن الذين يجب أخذهم بالابتعاد عن المنكر.

وقد وسعت المعتزلة دائرة الفسق لتشمل معظم ولاة بنى أمية وبعض خلفاء بنى العباس. ويرى المعتزلة فى النهاية أنه يجب تطبيق مبدأ الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر على الأئمة أنفسهم، فللأمة حقها فى عزل الامام لانه غير معصوم من الخطأ أو الزلل على عكس ما يرى الشيعة فإذا أخلّ الإمام فى أى مجتمع إسلامى بالشروط التى قام عليها عقد الإمامة بينه وبين أصحاب الرأى كان من حقهم تنبيهه، فإذا لم يرجع وتجاوز الحدود فأنهم لهم الحق فى أن يوقفا ولايته ويقصوه عنها.

واخيرا فإننا اذا راجعنا مذهب القاضى عبد الجبار فى جملته لوجدنا أنه استخدم منطقا عقليا تحليليا فى تناوله للزوايا الخلافيه بينه وبين الفرق الأخرى، ولم يخرج فى منهجه عن هذا عن الأسلوب الجدلى الأصولى أى أنه لم يستخدم منطق أرسطو اليونانى فى هذا المجال، هذا بالاضافه الى أنه كان ملتزما بقواعد الدين وأصوله واستنادا الى هذا فقد إنتقد الروايات السفليه وحاول تنقيتها من الخوارق والأساطير مستخدماً ما يسقى بمناهج الجرح والتعديل» هذا بالإضافة أيضاً الى بيانه لتهافت المنهج الاتباعى كما هو مطبق عند الحنابله والظاهرية :-

على وجه العموم فقد هاجم هذه الفرق وفى تمسكها بظاهر النص دون تأويله وهنا نجد أن القاضى قد استخدم منهج التأويل بدون غلو يبتعد به عن روح الدين وموقفه العقلى منه،كما انه انتقد بشدة الموقف الاشعرى التلفيقى وتمسك بالادلة العقلية وقوتها فى مواجهة المدارس الاسلامية الاخرى وفى مسائل هامة مثل اثبات الالوهية وحدوث العالم والنبوة كما أوضحنا.

وعلى العموم فإن القاضى عبد الجبار كان آخر من تعمق فى فهم أصول المعتزلة الخمسة، وربط بين فكرة المعتزلة وعلوم القرآن بحيث بدأ هذا المنهج منسجما تماما مع آيات الذكر الحكيم .

على أننا يجب أن نلاحظ إن للقاضى موقفاً من الألوهية يجعله المعبر الكلامى الأخير إلى الفلسفة حيث أننا نجد إن علم الكلام فى نهايته قد أسلم قياده الى الفلسفة أى إن مشكلات علم الكلام الكبرى قد انتهى بها الأمر بعد تناولات

المتكلمين أن أصبحت قضايا فلسفية فيما بعد.

ونحن نجد صورة من هذا ادلة القاضى على وجود الله فهو يورد سائر أدلة الفلاسفة كالدليل الكوزولوجى، ودليل القدم ودليل التمانع الله واحد ولو كان إثنان لجازا ان يختلفاوقد لاحظنا معالجة القاضى لمشكلة الإمامة ومبدأ الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر وكيفية ولاة هذه الأمورلقد دفع بموقفه إلى خصم مشكلات الفلسفة السياسية فى الاسلام وما يتصل إليها من نظم سياسية وأساليب الحكم وغير ذلك مما يشكل موضوعاً أساسياً لمذهب تلفيقى متكامل بها الصدد.

تلامذته : -

تشمل مدرسة القاضى عبد الجبار ورفاقه وتلاميذه وأنظاره والذين يمثلون طبقة الاعتزال الثانية عشرة والأخيرة وهما الذين تحملوا مهام الحفاظ على وحده المذهب فى فترة عصيبة إبان القرن الرابع والخامس الهجرى فقد رأوا أن الاوضاع من حولهم تتطلب وحدتهم فكانت الأشعرية عقيدة السلطة السياسية تعيش أوجه عظمتها ومما لاشك فيه أن ذم الاعتزال كان من أهم أعمالها ، هذا من ناحية ومن ناحية أخرى كان البويهيون والسلاجقة يتبعون أسلوب القمع الفكرى للمعتزلة وأنصارها ومن هنا مجدت المعتزلة أنه من الضرورى أن يتضامن أنصارها وينبذوا خلافتهم القديمة، وقد نجحوا فى ذلك، وكان لمدرسة القاضى عبد الجبار الدور الاكبر فى هذا التألف، وكان عدد تلاميذ القاضى يفوق أى عدد آخر لأحد من رؤساء الكلام فقد أحتوت مدرسته إلى جانب تلامذته من المعتزلة تلامذه من الزيدية، والشيعة االإمامية، وانعكس فكر القاضى على كل هؤلاء.

ومن أهم تلامذته.

١ -أبو الرشيد النيسابورى (٤٥٠).

٢ -أبو الحسين البصرى (٤٣٦).

٣ -أبو عبد الله بن سعيد اللباد .

٤ - ابن متوية (أبو محمد الحسن بن أحمد ٤٦٨هـ .

٥ – القزوينى (ابو يوسف عبد السلام محمد ٣٩٣ ـ ٤٨٨هـ.

٦ – ابو سعد السان ٤٤٥هـ.

ومن تلامذته الزيدية

ابو القاسم اليسى [1]

حركة الإعتزال ومصيرها :

وقد انقرضت فرقة المعتزلة الحقيقية بعد هذه المدرسة أى فى غضون القرن الخامس الهجرى ولكن مناقشات المعتزلة أدت إلى ظهور ثلاثة اتجاهات

١ – اتجاه يميل إلى الفلسفة اليونانية تلك التى تمثلت فى مواقف شراح أرسطو من الأفلاطونيين المحدثين.

٢ – اتجاه الى التصوف وممارسة اساليب الحياة الروحية.

٣ – ثم اتجاه إلى البقاء فى دائرة علم الكلام السنى، وذلك بالانتماء إلى الحركة الاشعرية التى حاولت فى هذه الفترة الأخيرة التوفيق بين الفلسفة ومباحث علم الكلام التى أطلق عليها فى هذه الفترة مباحث التوحيد.

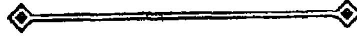


(١) راجع كشف الظنون لحاجى خليفة جزء ٣ ص ٣٥ ط القاهرة ١٩٤١.






الـــدور الثانـــى



العصر العباسى

وينقسم إلى ثلاث مراحل :

المرحلة الأولى : من بداية العصر العباسى إلى خلافة الرشيد.

المرحلة الثانية : من عصر المأمون إلى خلافة المتوكل (مرحلة الازدهار).

المرحلة الثالثة : عصر ازدهار الكلام السنى (مذهب الأشاعرة).

المرحلة الاولى

تميزت هذه الفترة بمناصرة الخلفاء لأهل الحديث واضطهادهم لأهل الكلام، ولاسيما فى عصر الرشيد فقد منع الجدل فى الدين، بل وزج بالمتكلمين فى السجون بعد أن تفاقم الخلاف بين الفرق الدينية، الأمر الذى أوشك أن يهدد العقيدة الإسلامية ويثير الشك فى نفوس عامة المؤمنين، فتصدى العباسيون الأوائل لهذه المحنة وجعلوا من أنفسهم حماة للدين وورثة لعلم الرسول حتى يحظوا بمكانة تضاهى مكانة العلويين عند جمهرة المؤمنين.

ولكن أهل الحديث وإن كانوا قد أدوا دورهم على خير وجه فى القرن الأول للهجرة، إلا أنهم بسبب جهلهم بأساليب الجدل فى العقائد – لم يكونوا أهلا فى هذه المرحلة لمواجهة علماء الكلام الذين تسلحوا بالمنطق والفلسفة. ويقال إنه

حينما طلب ملك السند من الرشيد أن يبعث بمن يناظره فى الدين، أرسل إليه قاضيا من أهل الحديث فعجز عن مواجهة الخصم، الأمر الذى أثار حفيظة الرشيد وجعله يرضخ لمشورة بطانته باستحضار من سجنهم من المتكلمين فأجابوا عما عجز عنه القاضى.

وفى نهاية المرحلة الاولى - وفى النصف الأول من القرن الثالث الهجرى - ظهر بعض كبار المعتزلة من الطبقة الثانية مثل أبى الهذيل العلاف وهشام بن الحكم والنظام وقد خلط هؤلاء - ولاسيما النظام - مسائل الكلام بالفلسفة قبل أن تنضج الحركة الفلسفية.

المرحلة الثانية

تمثل هذه المرحلة رد فعل عنيف لاضطهاد المعتزلة فى المرحلة السابقة، فلقد أضحى مذهب الاعتزال عقيدة رسمية تتبناها الدولة بعد أن ولى المأمون الخلافة وكان ذا نشأة معتزلية. ومن ثم اشتدت حركة اضطهاد الفقهاء وأهل الحديث وأعداء المعتزلة على وجه العموم، وقد ظهر هذا الصراع العنيف فى محنة خلق القرآن.

خلق القرآن :

إذا كان المعتزلة قد نفوا الصفات الإلهية الزائدة عن الذات وقالوا أن صفات الله عين ذاته إلا أنهم خرجوا على هذه القاعدة بصدد **صفة الكلام الالهى** فلم يقولوا انها عين ذاته، أى انه متكلم وكلامه ذاته مخافة ان يساوى القرآن - وهو كلام الله - ذات الله فى الوجود، فيكون هناك قديمان : ذات الله وكلامه (أى القرآن) مما يؤدى إلى الشرك فضلا عما ينطوى عليه القرآن من قصص ومناسبات زمانية هى من المتغيرات الحادثات. ومن ثم فكلام الله أى القرآن مخلوق محدث وغير قديم.

وقد قال بعض المعتزلة : أن كلام الله جسم، وقال البعض الآخر : أنه عرض، ولما كانت الأجسام والأعراض محدثة، لهذا كان كلام محدثاً، والقرآن هو كلام الله وإذن فهو مخلوق أحدثه الله تعالى فى محل لأنه - من ناحية - لا يجوز أن يحدثه فى ذاته لأن ذاته ليست محلا للحوادث، ومن ناحية اخرى لا يمكن أن

يحدثه لا فى محل لأن الأجسام والأعراض تتطلب محلا تقوم به.

وعلى هذا فالله تعالى متكلم بكلام محدث يحدثه وقت الحاجه إلى الكلام، وهو ليس قائماً بذاته تعالى بل خارجاً عنها يحدثه فى محل فيسمع من المحل، شريطة أن يكون هذا المحل جماداً حتى لا يكون هو المتكلم به دون الله.

وقد فسروا تكليم الله موسى بأن الله خلق الكلام فى شجرة فسمعه موسى عليه السلام.

هكذا دلل المعتزلة على خلق القرآن واشتطوا فى محاربة المعارضين وأمر المأمون - كما ذكرنا - أن يمتحن الفقهاء وكبار رجال الدولة فى هذه المسألة فمن رفض منهم القول بخلق القرآن سجن وجلد مثل ما حدث لأحمد بن حنبل (١) وقد استبدت بالمأمون هذه الفكرة حتى أنه كان يربطها بصحة عقيدة التوحيد ويتعجب من القائلين بغيرها كيف يظلون على إيمانهم بالعقيدة الاسلامية مع رفضهم التسليم بخلق القرآن.

على أن محنة خلق القرآن كان لها رد فعل معاكس، إذ أنها إستثارت أهل السنة، ودفعت بهم إلى الدخول فى ميدان الجدل الدينى للتصدى لتحديات المعتزلة وذلك بعد أن كانوا يتحرجون من الخوض فى أى نقاش أو محاباة حول العقيدة، وتمخض رد الفعل السنى عن ظهور الحركة الأشعرية.

■ نظرية الجوهر الفرد (الجزء الذى لا يتجزأ) :

وفى هذه المرحلة ظهر علم الكلام الذرى : أو نظرية الجوهر الفرد، وكان أبو

(١) يقول الحنابل : «أن القرآن بحروفه وأصواته قديم، وقد بالغوا فيه حتى قال بعضهم جهلا : (الجلد والغلاف قديمان فضلا عن المصحف)» المواقف للايجي جـ ٣ ص ٧٦ «.. ولما تقرر الاتفاق على أن كلام الله غير مخلوق ـ فى نظر الحنابلة - فيجب أن تكون الكلمات أزلية فيه غير مخلوقه» نهاية الأقدام ص ٣١٣.
أما السلف فقد قالوا : أن القرآن كلام الله لا نقول مخلوق أو غير مخلوق، فأثارة هذه المسألة بدعة لم يقل بها النبى ﷺ ولا اصحابه .. ونقف عن قولنا : القرآن كلام الله وهذا فقط هو ما قال الله فى قرآنه.

الهزيل العلاف هو المؤسس الحقيقى لهذا المذهب على رأى هورتن، ولكن الفضل يعزى إلى الاشاعرة الذين أخرجوه فى صورته الكاملة، وقد كان كل من النظام وهشام بن الحكم من أشد المعارضين لهذا المذهب، يقول ابن حزم [١] «ذهب جمهور المتكلمين إلى أن الأجسام تنحل إلى أجزاء صغار لا يمكن البتة أن يكون لها جزء، وأن تلك الأجزاء جواهر لا أجسام لها، وذهب النظام وكل من يحسن القول من الأوائل إلى أنه لا جزء وإن دق إلا وهو يحتمل التجزئ أبداً بلا نهاية، وأنه ليس فى العالم جزء لا يتجزأ، وإن كل جزء انقسم الجسم إليه فهو جسم أيضاً وإن دق أبداً».

وإذا كان المسلمون قد أخذوا مقالتهم فى الجزء الذى لا يتجزأ عن اليونان (يقول القفطى [٢] : ذو مقراطيس فيلسوف يونانى صاحب مقالة فى الفلسفة وهو القائل بإنحلال الأجسام إلى أجزاء لا تتجزأ»، إلا أنهم استخدموها للرد على دعاوى الماديين الجاحدين لوجود الصانع والقائلين بقدم العالم، فأثبتوا وجود الله وحدوث العالم.

ومضمون هذا المذهب كما يورده كل من النسقى، والتفتازانى، أن العالم مؤلف من جواهر بسيطة (والنفس من بينها) يسميها أعيان، وأعراض، والجوهر ما يتقدم بذاته أما العرض فإنه ما يتقدم بغيره.والجواهر إما مركبة كالجسم، وإما غير مركبة كالجواهر الفردة أو الجزء الذى لا يتجزأ.

ويصلح هذا المذهب : كما يقول التفتازانى للرد على الفلاسفة القائلين بالصورة والهيولى القديمتين والذين يثبتون أزلية العالم وينفون الحدوث، وأصحاب مذهب الجوهر الفرد يستندون فى دعواهم إلى أن الحركة فى هذه الجواهر مستقيمة فهى ليست أزلية ولا أبدية، أما حركة العالم – على رأى الفلاسفة – فهى دائرية ولهذا فهى قديمة مثلها فى ذلك مثل مادته.

---

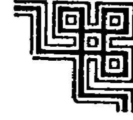
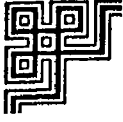
(١) ابن حزم ص ٩٢.   (٢) القفطى ص ١٢٥.

والله ليس جوهراً فرداً إذ الجوهر فى المكان والله لا فى محل، وكذلك فإن الجوهر الفرد ممكن الوجود - لا واجب الوجود - وهذا يتنافى مع ما ينبغى أن تكون عليه العلة الأولى الواجبة الوجود.

وقد اتخذ الأشاعرة موقفاً آخر مغايراً لموقف المعتزلة بصدد «الجزأ الذى لا يتجزأ» فبينما أخضع أبو الهذيل العلاف المذهب لمنهج المعتزلة العقلى نجد أن الأشاعرة قد حولوه إلى نظرية فى مناسبات الفعل الإلهى كما سنرى، الأمر الذى تأدى إلى تحطيم النطاق المعقول للعلية.

ويلاحظ على وجه العموم أن هذه المرحلة من مراحل تطور علم الكلام قد تميزت بإستخدام أساليب الفلسفة فى الدفاع عن العقيدة، وقد ظل المعتزلة فى أوج قوتهم خلال عصر المعتصم ثم الواثق ٢٢٧ هـ - ٢٣٢، وما لبثوا أن أمسوا بعد عام ٢٣٧ هـ فى حالة سيئة حيث تنكر لهم الخليفة المتوكل ٢٣٢ - ٢٤٧ فأمر بإحراق كتبهم، ومصادرتها، وتعقب زعماءهم فى كل مكان. ويبدو أن نهايات القرن الثالث وبداية القرن الرابع للهجرة كانت تؤذن بظهور حركة مناوئة لمذهب الاعتزال، لكى تشجب البدع والانحراف عن عقيدة أهل السنة بعد أن تفرقت كلمة المسلمين بسبب الجدل المستمر حول العقائد، مما كان يودى بجوهر العقيدة وتماسكها وصفاتها وبساطتها المشرقة كما صدرت عن ينبوع النبوة ورجال الصدر الأول، ولهذا ظهرت الحركة الأشعرية فى العراق (٣٠٠ هـ) والماتريدية (على يد أبى منصور الماتريدى ٣٣٣ هـ) فى الأقاليم الشرقية، والطحاوية (على يد أبى جعفر الطحاوى ٣٣١ هـ) فى مصر. وتكاد تدور هذه الحركات الثلاث فى فلك واحد: ألا وهو الدفاع عن عقيدة السلف ومواجهة النزعة العقلية المفرطة للمعتزلة.



الفصل العاشر

أدوار علم الكلام ومواقفه (٣)

الأشـــاعرة

مؤسس فرقة الأشاعرة هو أبو الحسن الأشعرى[١]، ولد عـام ٢٦٠ أو ٢٧٠ للهجرة، وقد نشأ منذ شبابه الأول على مذهب الاعتزال، إذ لزم شيخه الجبائى فى البصرة وتلقى عنه أصول هذا المذهب ولكنه لم يلبث أن أعلن على الملأ تحوله عن آراء المعتزلة حوالى سنة ٣٠٠ للهجرة ولعله أحس بمدى ما يحيق بالعقيدة الإسلامية من أخطار من جراء غلو المعتزلة فى آرائهم وتزيدهم فى تغليب العقل على النقل، فازمع ان يرجع عن معتقدهم وأن يهب للدفاع عن عقيدة السلف ليحفظ على المسلمين إيمانهم ويرد غائلة المنحرفين المبتدعين. وقيل أيضا فى تفسير سبب تحوله - أنه رأى النبى فى منامه وأنه حثه على اتباع سبيل أهل الحق من المؤمنين.

ويشير مؤرخو الفرق إلى أنه جرت بين الأشعرى وأستاذه مناقشة عن حكم الزاهد والكافر والطفل الصغير بعد الموت وأن هذه المناقشة أيقظت ذهن الأشعرى ودفعت به إلى الانفصال عن أستاذه والتحول عن مذهب الاعتزال. ومضمون هذه المناقشة ان الأشعرى سأل الجبائى عن حال أخوة ثلاثة بعد الموت : أحدهم برتقى والثانى كافر فاسق شقى والثالث طفل صغير، فأجابه قائلاً: الزاهد فى الدرجات والكافر فى الدركات أما الصغير فمن أهل السلامة. فسأله الأشعرى : هل يؤذن

---

(١) راجع ابن عساكر: تبين كذب المفرى نسب إلى الإمام ابى الحسن الأشعرى - دمشق ١٣٧٤ هـ

للصغير بالذهاب إلى درجات الزاهد؟ فأجاب الجبائى باستحالة ذلك لأن الزاهد وصل إلى هذه الدرجات بطاعاته، أما الصغير فلا طاعات له. فاحتج الأشعرى قائلا عن الصغير: «أن التقصير ليس منه وأن الله لم يبقه ولم يقدره على الطاعة»، ويرد الجبائى قائلا: ان الله يقول له (أى للصغير) كنت أعلم انك لو بقيت لعصيت، وصرت مستحقا للعذاب الأليم، فراعيت مصلحتك.

ولم يلبث الأشعرى أن عاد إلى التساؤل قائلا: فلو قال الأخ الكافر يا إله العالمين، كما علمت حاله فقد علمت حالى، فلم راعيت مصلحته دونى؟ فرد عليه الجبائى قائلا: إنك مجنون [1].

وهذا يعنى أن الجبائى فشل فى إقناع تلميذه الأشعرى، ولم يستطع الرد على تساؤله، الأر الذى أفضى بالتلميذ إلى التشكك فى آراء شيخ الاعتزال على عصره فكانت ردته المدوية عن مذهب الاعتزال، إذ أعلن فى جمع حاشد فى مسجد البصرة أنه براء من هذا المذهب فقال: «كنت أقول بخلق القرآن وأن الله لا تراه الأبصار وأن أفعال الشر أما فاعلها، وأنا تائب مقلع، معتقد للرد على المعتزلة مخرج لفضائحهم ومعايبهم».

ويبدو من نص إعلان التحول أن ثمة مشكلات ثلاث رئيسية كانت موضع الجدل عند المعتزلة على عصر الاشعرى وهى: مشكلة خلق القرآن، ونفى إمكان رؤية الله فى الآخرة، ثم مسألة حرية الإرادة الإنسانية أى الاختيار، وكان على لأشعرى أن يحدد موقفه الجديد من هذه المشكلات الثلاث على ضوء عقيدة السلف - كما يقول - بعد أن رفض مقالة المعتزلة فتكون آراؤه حولها إطارا جامعا لتيار علم الكلام الأشعرى، ويرى الأشاعرة أنه استمرار لعلم الكلام السلفى.

ويقال أن الموقف الكلامى السلفى قد بدأ فى وقت مبكر قبل الأشعرى ولاسيما عند ابن كلاب وعند بعض صوفية أهل السنة من أمثال الحارث المحاسبى ٢٤٣ هـ والجنيد الصوفى ٢٩٧ هـ، فقد ناقش هؤلاء مسائل التوحيد بأساليب المتكلمين

(١) الجرجانى ص ١٩٧ - ١٩٨.

وأشار الشافعى إلى وجود طائفة من المسلمين تدافع عن الإسلام وتعمل على تخليصه من البدع والشوائب. ومع هذا فإنه يعزى إلى الأشعرى أكبر الفضل فى صياغة علم الكلام السنى فى شكل العلم المنظم.

كان الأشعرى مناظرا قوى الحجة، وقد رد على المعتزلة بعد أن أورد آراءهم بأمانة ووضوح، وهو فى استخدامه للجدل الكلامى لم يتقيد كثيرا بالتزام مناهج علم الكلام كما فعل اتباعه فيما بعد، وعلى الرغم من أنه أحتفظ ببعض مبادئ الاعتزال إلا أنه كان حريصا على إظهار تمسكه الشديد بمذهب السلف، ويذكر ابن عساكر انه ليس له فى مذهب السنة أكثر من بسطه وشرحه وتأليفه فى نصرته[1]. وقد رفض ان يكون مذهبه مذهباً جديداً يضاف إلى المذاهب الفقهية الأربعة، فهو يرى ان هذه المذاهب جميعا على حق لاختلافها فى الفروع دون الأصول، ولهذا فقد جهد فى أن يظهر مذهبه فى صورة تندرج تحتها هذه المذاهب الأربعة، فهو مع مالك ومع الشافعى رغم تنكر الشافعية له، وكذلك فقد حاول استمالة الحنابلة زاعما أنه إنما ينطق بلسانهم، ولكن فريقا منهم تعصبوا ضده ورفضوا انتسباه إليهم متهمين إياه بأنه مازال على عقيدة المعتزلة الفاسدة، وقد جاءت ثورة الحنابلة ضد الأشاعرة فى بغداد عام ٤٦٩ هـ لكى تشجب أى محاولة لتسلل الأشاعرة إلى صفوفهم، وقد عبر ابن تيمية عام ٧٢٨ هـ فيما بعد عن هذا الموقف الحنبلى المعارض للاشعرية فى ردوده الحاسمة عليهم.

مذهب الأشاعرة :

١ - الله وصفاته :

يرى الأشاعرة ان الذات الإلهية قديمة أبدية بسيطة وغير مشابهة للحوادث. وقد توسطوا بين المعتزلة والحشوية والمجسمة فى مسألة الصفات فرفضوا التشبيه كالمعتزلة وأثبتوا الصفات المعنوية لله تعالى ولكنهم لم يذهبوا فى تنزيه الله عن صفات خلقه إلى حد الوقوع فى تعطيل المعتزلة، بل التزموا حدود السلف فى التنزيه، فقالوا أن

---

(١) راجع بيين كذب المفترى . ص ٣٦٢.

لله علما لا كالعلوم وقدرة لا كالقدرة، أى أن صفات الله تعالى غير صفات الإنسان وسائر المخلوقات الأخرى. وهذه الصفات الإلهية قديمة وقد ردوها إلى سبع صفات هى : القدرة[1]، والعلم، والحياة، والإرادة، والسمع، والبصر، والكلام، وكذلك الأسماء المشتقة منها قديمة أيضاً مثل : القادر والعالم والحى والمريد والسميع البصير. أما صفات أفعال الله : كالخالق والرازق والمعز والمذل فهى غير قديمة فى نظرهم[2] . وكأنهم يميزون بين صفات الذات وصفات الأفعال، ويجعلون الأولى قديمة والثانية محدثة.

ويدلل الأشاعرة على أن صفات الذات قديمة بقولهم : انها لو كانت محدثة لأحدثها الله فى ذاته، وهذا محال لأنه ليس محلاً للحوادث، ومن المحال أيضاً أن يحدث الله صفاته فى غير ذاته، ويبقى احتمال أخير وهو أن تكون الصفات مدحثة قائمة بذاتها، وهذا أيضا محال لأن الصفة لا يمكن أن تقوم بذاتها بدون موصوف. وعلى هذا فصفات الله قديمة فى ذاته وهى غير منفصلة بعضها عن البعض الآخر وغير مباينة لبعضها الآخر ولا هى مغايرة لذات الله.

٢ - كلام الله (القرآن) :

الكلام من صفات الله. والقرآن هو الصورة التى ظهر لنا بها الكلام الإلهى، ولهذا كان القرآن بصفته كلام الله، موضع جدال طويل بين المتكلمين من حيث قدمه أو حدوثه.

فقال السلف : أن القرآن (أى كلام الله) غير مخلوق فهو قديم لفظا ومعنى.

وقال جمهور المعتزلة : أن كلام الله حادث فى محل.

أما الأشاعرة : فقد فرقوا بين الكلام النفسى الذى يجول فى النفس والكلام المتلفظ به وهو دليل على الكلام النفسى، والدليل غير المدلول، فكلام الله النفسى قديم والقرآن كذلك قديم، أما الحروف والأصوات - القراءة - التى هى دلالة

---

(١) وقدرة الله عند الأشاعرة غير متناهية ولايحدها شيء.

(٢) راجع الاقتصاد فى الاعتقاد للغزالى ص ٣٥.

الكلام النفسي والتي هي فعل القارئ فهي مخلوقة[1].

وإذن فكلام الله - على رأى الأشاعرة - قديم غيرحادث ولا مبتدع أما الحروف فهي مثل الأجسام والألوان والأصوات وسائر ما يتضمنه العالم من أشياء فهي مبتدعة مخترعة، أى أنها قد أحدثت فى حدود الزمان،ولا يعنى خلق اللفظ أنه من عند الرسول، بل هو من عند الله، ولكن خلق لفظ القرآن حدث قبل الوحى فى الأزل السحيق حيث تلى على الملائكة والملأ الأعلى ثم نزل به بعد ذلك جبريل على الرسول.

٣ - التشبيه والتجسيم :

بينما رفض المعتزلة إمكان رؤية الله فى الآخرة نجد الأشاعرة يذهبون مذهب السلف فى قولهم برؤية الله، ولكنهم لا يقبلون أن تكون هذه الرؤية بالصورة الانسانية كما رأى المشبهة، ومن ثم فهم يقولون : يرى الله من غير حلول ولا حدود ولا تكييف كما يرانا سبحانه.

وقد خالف الأشاعرة كلا من السلف والمشبهة فى مسائل التشبيه والتجسيم الأخرى وتأولوا الآيات الواردة بهذا الشأن فقالوا : أن وجه الله إشارة إلى الله نفسه ويده إشارة إلى قدرته تعالى، أما عينه فهى إشارة إلى رؤيته للأشياء واحاطته بها جميعا، وكذلك تأولوا الاستواء على العرش لأنه تعالى ليس مجسم ولا بعرض، ولا يستقر على الجسم إلا الجسم ولا على العرض إلا العرض، وقالوا : كان ولا مكان فخلق العرش والكرسى ولم يحتج إلى مكان، وهو بعد خلق المكان كما كان قبل خلقه.

وهم كذلك نفوا الجهة وتأولوا الآيات الواردة فيها حتى لا تلزم الله صفة المكانية التى ألحقها بذاته تعالى، فصور بعضهم الله بصور إنسانية مادية - كما سبق أن ذكرنا.

---

(١) نهاية الإقدام ص ٣٢٠ - ٢٣٥.

٤ - خلق العالم :

كان على الأشاعرة أن يردوا على قول الفلاسفة بقدم العالم احترازا من الوقوع في الشرك باثبات قديمين : الله والعالم.

وقد رد الأشعرى علي القائلين بقدم العالم وكذلك فعل الباقلانى فى مذهبه الذرى، ثم جاء الغزالى فرد على القائلين بالقدم رداً حاسماً فى «تهافت الفلاسفة».

يقول الأشعرى : إن العالم مؤلف من أجسام وهذه الأجسام مكونة من جواهر وأعراض، ولما كانت الأعراض ملازمة للجواهر بحيث لا يمكن أن توجد الجواهر بدون الأعراض أو الأعراض بدون الجواهر، وكانت الأعراض متغيرة والمتغير حادث، لهذا لزم أن تكون الجواهر أيضا حادثة، وإذن فالأجسام وهى مؤلفة من جواهر وأعراض حادثة مخلوقة، ومن ثم فان العالم مخلوق محدث.

أما الباقلانى : فإنه قد صاغ مذهب الأشاعرة فى صورة مذهب ذرى فهو يذهب إلى أن العالم مؤلف من جواهر فردة لا حصر لها (أجزاء لا تتجزأ) خلقت من العدم، والعقل يحمل على هذه الجواهر كيفيات ليست فى طبائعها وإنما هى من العقل فقط، أى أن الصور من أثر العقل، وإذا انفصلت هذه الكيفيات عن الجواهر فان هذه الجواهر لا تلبث أن تتلاشى، أى تنعدم ، وإذن فالجواهر متغيرة محدثة وكذلك أعراضها، فلا يبقى الغرض زمانين، والزمان كذلك مؤلف من ذرات هى آنات منفصلة، والله هو الذى يخلق هذه الجواهر وأعراضها وهو الذى يفعل فعلا مباشرا فيها إذ هو العلة المباشرة لجميع التغيرات التى تطرأ عليها وليس ثمة علل ثانوية لأنه لا توجد قوانين للطبيعة. فمثلا النار لا تحدث الاحراق أو انه ليس من طبيعة النار أن تحرق الخشب ولا من طبيعة الخشب أن يحترق بالنار ولكن الله يخلق الاحتراق حين تتصل النار بالخشب، ففعل الإحتراق أثر مباشر له تعالى وما النار والخشب سوى مناسبتين للفعل الإلهى. وعلى هذا فاننا نجد الأشاعرة وقد حطموا مبدأ الضرورة والمعقولية فى الطبيعة الذى قامت على أساسه حركة الاعتزال

أى أنهم أنكروا مبدأ العلية.

وسنرى الغزالى فيما بعد يرد قانون العلية إلى مبدأ العادة والتكرار كما سيفعل دفيد هيوم فيما بعد، والأشاعرة بموقفهم هذا يفسحون المجال للتأثير المباشر للعلية الإلهية ويجعلون العالم مجلى لعلمية خلق متجدد مستمر.

٥ – الفعل الانسانى (نظرية الكسب) :

ما حقيقة الفعل الانسانى ؟ ويتبع هذا ، البحث فيما إذا كان الانسان مسيرا أم مخيرا فى أفعاله؟ وإذا كان مسيرا فكيف نفسر التكليف الشرعى أى نحمله تبعة أعماله ونرتب له الجزاء عليها إما ثواباً أم عقاباً؟

وقد رفض الأشاعرة موقف الجبرية القائلين بأن الله خلق أفعال العباد، وكذلك موقف السلف الذى يقترب من هذا المعنى، وكذلك رفضوا قول المعتزلة بأن العباد خالقون لأفعالهم، لأنهم نسبوا الخلق إلى من لا يعلم حقيقة ما يخلق من الحركات، فالانسان لا يعلم بدقائق حركة يده المتقنة، ولهذا فهو ليس فاعلها بل أن لها فاعلا محكما متقنا هو الله.

والحق فى نظرهم أن أفعال العباد تتم بالمشاركة بين الله وعباده، فلا يستقل أى من الطرفين بها وحده، ولما كان الله لا يحتاج إلى معين فى أفعاله الخاصة فيبقى أن العبد هو المحتاج إلى عون الله فى أفعاله، ومن ثم فان الفعل ينسب إلى فاعلين هما: الله والعبد[1] ولكى يوضح الأشاعرة نصيب كل منهما فى «الفعل» قسموا الفعل الواحد إلى ثلاثة وجوه أو اعتبارات عقلية :–

١ – إتقان الفعل وإحكامه.

٢ – القدرة على تنفيذه، أى الاستطاعة.

٣ – الإرادة التى تختار واحداً من الممكنات.

---

(١) نهاية الأقدام ص ٦٧ – ٧٨.

فالله تعالى له اتقان الفعل ثم له الإستطاعة ، إذ القدرة على تنفيذ الفعل شيء خارج عن ذات الإنسان لأنها قد تفارقه أحياناً فيعجز عن الفعل ثم أنه لو كانت هذه القدرة من خلق الله والعبد معاً لجاز اجتماع مؤثرين في أثر واحد وهذا محال. أما الإرادة التي يخصص بها الفعل ببعض الجائزات دون بعض - أي التي تختار واحداً من عدة ممكنات - فهي للعبد.

وقد سمى الأشاعرة عمل الله، أي اتقان الفعل والإستطاعة - خلقاً وإيجاداً وإختراعاً، أما عمل العبد، أي الإرادة فقد سموه «كسباً» مصداقاً لقوله تعالى «كل امرئ بما كسب رهين» . فالله يخلق في العبد الفعل والإستطاعة، والعبد يتصرف بهذا الفعل كما يريد فيوجهه إما إلى فعل الخير أو إلى فعل الشر فيكتسب بذلك إما ثواباً وإما عقاباً، وهكذا يكون التكليف الشرعي معنى، بحيث يتحمل الإنسان تبعة أعماله، من حيث أن له حرية الإختيار.

ولكن الأشاعرة - كما رأينا في مذهبهم الذرى - يهدمون هذه الحرية بقولهم: أن الله تعالى يتدخل بإستمرار في كل فعل من أفعال العباد وفي كل حركة من حركاتهم تدخلا مباشراً بحيث لا يمكن ان يوجد أي سند ميتافيزيقي أو طبيعي للحرية الإنسانية ، وتبقى - على ما يلوح - شهادة الوجدان وهم لا يعولون عليها كثيراً في تبرير حرية الإختيار.

وإذن فبينما يقول الجبرية بعدم قدرة العبد على إحداث الفعل والكسب، ويقول المعتزلة بقدرة العبد على الإحداث والكسب معاً، نرى الأشاعرة ينكرون قدرة العبد على الإحداث ويسلمون بقدرته على الكسب فقط.

وربما اعتبر البعض موقفهم هذا توسطاً بين الطرفين ولكن الواقع - كما ذكرنا - أن مذهب الأشاعرة في الكسب يرتد في النهاية إلى مذهب القائلين بخلق الله لأفعال العباد، إذا ما ربطنا بين موقف الأشاعرة في حدوث العالم والخلق المتجدد، وموقفهم المفسر للفعل الإنساني. فعلى ضوء هذا الربط بين الموقفين، تسقط دعواهم عن حرية الفعل الإنساني ويتعذر تبريره على أي وجه.

وقد نشأت أمثال هذه الصعوبات فى مذهب الأشاعرة من محاولتهم إتخاذ موقف توسط متعسف مصطنع بين طرفين يصعب التقاؤهما فى كثير من المسائل. ولاشك أن الرأى الذى ساقوه فى مشكلة الكلام الإلهى (القرآن) يعد مثالا آخر على مبلغ ما انساقوا إليه من مآزق نتيجة لمنهجهم فى اصطناع الحلول الوسطى.

٦ – مسائل أخرى :

وللأشاعرة آراء فى جملة مسائل : كرأيهم فى معرفة الله والشفاعة والإمامة وغيرها. فهم يرون أن معرفة الله توجب بالوحى بينما يقول المعتزلة أنها توجب بالعقل قبل الشرع مع إتفاق الفريقين على وجوب بعث الرسل.

أما عن الشفاعة فهم يرون أن الرسول شفاعة مقبولة فى المؤمنين المستحقين للعقوبة، يشفع لهم بأمر الله وإذنه ولا يشفع الله إلا لمن ارتضى، قالت المعتزلة : لا شفاعة للنبى بحال، وكذلك فيما يختص باستحقاق المؤمن الفاسق للعقاب فإن الأشاعرة لا يقطعون بعقابه بل يقولون إن شاء الله عفا عنه وإن شاء عاقبه بفسقه ثم أدخله الجنة فهو لا يخلد فى النار، بينما تقول المعتزلة بخلوده فى النار.

وللأشاعرة رأى فى مسألة الخلافة (الإمامة) إذ أنهم لا يكفرون أحداً من المتنازعين بل يقولون أنهم جميعاً على حق إذ أنهم لم يختلفوا فى الأصول بل جاء اختلافهم فى هذه المسألة فى الفروع ولكل مجتهد نصيب مثوبة. ولكنهم يردون على الشيعة القائلين بالوصية : بأن الإمامة تصلح بالإجماع أو بالبيعة العامة.

وهكذا نرى أسلوب الأشاعرة وطريقتهم التى حاولوا بها استمالة جميع الأطراف المتنازعة واتباع الموقف الوسط بصدد كل مشكلة، وقد يكون هذا الطريق هو خير الطرق لكسب تأييد جمهرة المسلمين، ولهذا فقد إرتضى غالبيتهم تعاليم هذا المذهب، وكتب له أن يظل سائداً بينهم فترة طويلة من الزمن محققاً إنتصاراً ساحقاً على سائر المذاهب الأخرى. فقد صمد الأشاعرة لثورة المعتزلة فى منتصف القرن الخامس الهجرى حتى قضى عليها وانهار مذهب الإعتزال نهائياً. كما

صعدوا لثورة الحنابلة ضدهم وإنتهت بإنتصارهم عليهم وسحقهم - كما سبق أن ذكرنا.

الماتريدية :

لقد ذكرنا أن الأشعرى لم يكن وحده فى ميدان الدفاع عن عقيدة أهل السنة، بل لقد ظهر أيضاً «الماتريدى» فى نفس الفترة، نسبة إلى (ماتريد) من أحياء سمرقند والمتوفى عام ٣٣٣ هـ ، وقد ارتبط مذهبه بمذهب الحنفيه فى الفقه، ويقال أن مذهب الحنفية الفقهى أثر على مذهب الماتريدى الكلامى بحيث اصبحت الحنفية والماتريدية مترادفتين.

إنتشرت الماتريدية فى الأقاليم الشرقية للعراق، وكان الماتريدى يدعو إلى نفس المبادئ التى يدعو إليها الأشعرى مع خلاف بسيط يرجع فى الغالب إلى نفس إستناد الأشاعرة إلى مذهب الشافعية بينما تميل الماتريدية إلى الحنفية وتأخذ برأى المعتزلة فى بعض المواقف حتى لقد قيل أن **الماتريدية معتزلة مستترة**.

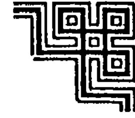
ومن أوجه الخلاف بينهما : أنه بينما نجد الإيمان عند الأشعرى مرتبطاً بالمشيئة الإلهية إذ يقول المؤمن : إنى مؤمن إن شاء الله، نجد الماتريدى لا يضيف إلى الإيمان مقولة المشيئة. وحسب رأى الماتريدية يستحيل على الله أن يعاقب مطيعيه، بينما يجوز الأشاعرة ذلك. والعقل عند الماتريدى قادر على الاستدلال على وجوب معرفة الله حتى بدون الشرع - وهذا رأى المعتزلة أيضاً - أما الأشاعرة فهم يرون أن الوحى وحده هو الذى يطلعنا على هذا الوجوب. وفيما يختص بالفعل الإنسانى يرى الماتريدى أن للعباد قدراً من الإختيار فى الفعل، فالإنسان قادر على تكييف أفعاله، وتكون إثباته ومعاقبته بقدر ما وقع منه باختيار. وهم يفرقون بين خلق الله للفعل وخلق الإنسان له، إذ أن صفة الخلق تنسب إلى الله منذ الأزل بينما تنسب إلى الإنسان فى نطاق الزمان الحادث، وعلى هذا فالقدرة التى للإنسان على خلق أفعاله تختلف فى نوعها عن القدرة التى تنطوى عليها صفة الخلق الإلهية. وهنا نجد رداً جزئياً على المعتزلة القائلين بمطلق حرية الفعل الإنسانى، وكذلك نجد رداً

على الأشاعرة الذين رفضوا نسبة الإستطاعة إلى الانسان واكتفوا بنسبة الكسب إليه فحسب، وكأن الماتريدى يفرق بين نوعين من الإستطاعة : إستطاعة إلهية، أى قدرة الله على الفعل، واستطاعة إنسانية، أى قدرة الإنسان على الفعل.

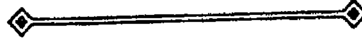
ويري الماتريدى أن أفعال الخير تقع برضى الله، أما أفعال الشر فإنها لا تقع برضى الله، أما الأشاعرة فهم يرون أن الخير والشر كله من الله. ولا تحمل الحوادث، الخير أو الشر فى ذاتها، أى فى طبيعتها، وإنما يصفها الشرع بذلك، بينما يقول المعتزلة أن الخير والشر يكمنان فى طبيعة الأشياء، فالحسن والقبح متعلقان بالأشياء أى ذاتيان ويحكم العقل بهما.

وهكذا نرى كيف ان الماتريدية لا تسلك نفس طريق الأشاعرة فى التوسط بين السلف والمعتزلة فى كثير من المسائل، بل الواقع أنها تسلك طريق الوسط بين المعتزلة والأشاعرة مع ميل مستتر إلى مذهب الاعتزال. ولم يقدر الماتريدية أن تستمر طويلا فى محيط إسلامى كانت للأشاعرة فيه سيطرة تامة.



المرحلة الثالثة



تشهد فى هذه المرحلة انحدار حركة الإعتزال وسيطرة علم الكلام السنى على يد الأشاعرة والماتريدية. وكما إشتط المعتزلة فى تكفير مخالفيهم، كذلك فعل الأشاعرة إذ أدخلوا الفرق المعارضة لأهل السنة فى عداد المارقين أو الزنادقة. وألفوا الكتب الكثيرة فى الرد على مخالفيهم دفاعاً عن العقيدة، مستخدمين مناهج وأساليب علم الكلام، بل لقد أدخلوا النظريات الفلسفية فى علم الكلام وجعلوها تابعة للمسائل الإيمانية وأوجبوا الإعتقاد بها. ولكنهم تسلموا أصل العقائد كما قررها أهل السلف ولم يحاولوا تأويلها أو إخضاعها للعقل كما فعلت المعتزلة. ويتضح هذا الموقف الأشعرى من العقائد فى تعريف ابن خلدون لعلم الكلام (وقد كان ابن خلدون أشعرى المذهب).

يقول : «هو علم يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية والرد على المبتدعة المنحرفين فى الإعتقادات عن مذاهب السلف وأهل السنة».

وقد إختط الاشاعرة فى جميع مسائلهم كما رأينا نظرة وسطى بين الاعتزال وأهل السلف فسموا «بأصحاب الطريقة الوسطى». فقد أفرط المعتزلة فى استخدام العقل حتى صادموا به قواطع الشرع وأخضعوا النقل للعقل واحترزوا من التشبيه فوقعوا فى التعطيل، أما الحشوية والظاهرية الذين يرون الجمود على التقاليد وإتباع الظاهر والقول بالتشبيه مخافة الوقوع فى التعطيل ففى موقفهم تفريط ظاهر.

وقد جاء الأشاعرة فتوسطوا بين الفريقين وجعلوا النقل أساس منطلقهم وأصبح العقل عندهم خادماً للنقل. يقول الغزالى. فالذى يقنع بتقليد الأثر والخبر وينكر

مناهج البحث والنظر لا يستتب له الرشاد، لأن برهان العقل هو الذى يعرف به صدق الشارع، والذى يقتصر على محض العقل ولا يستضي بنور الشرع لا يهتدى إلى الصواب، ومثل العقل، البصر السليم عن الآفات والأذاء، فالمعرض عن العقل مكتفيا بنور القرآن كالمعترض لنور الشمس مغمضا للاجفان[1].

هذا وقد تم بناء المذهب الأشعرى على يد الباقلانى (٤٠٣ هـ) والجوينى (٤٧٨ هـ) وجاء الغزالى (٥٠٥ هـ) ليكون أقوى معبر عن هذا المذهب الذى ظل سائدا فى العالم الاسلامى زمنا طويلا، كما سنرى فى الدور الثالث من أدوار تطور علم الكلام.

وقد أسهم فى الحركة الأشعرية عدد كبير من أتقياء المسلمين وأكثرهم ورعا، ومن بين من ظهر منهم خلال القرن الخامس وبداية القرن السادس للهجرة :

القاضى الباقلانى ٤٠٣ هـ - ابن فورك ٤٠٦ هـ - أبو إسحق الإسفرائينى ٤١٨ هـ - عبد القاهر البغدادى ٤٢٩ هـ - أبو الطيب الطبرى ٤٥٠ هـ - أبو المعالى الجوينى أمام الحرمين ٤١٨ هـ - أبو حامد الغزالى ٥٠٥ هـ - ابن تومرت المغربى تلميذ الغزالى ٥٢٤ هـ - والشهرستانى ٥٤٨ هـ.

هذا ومما ساعد على انتشار المذهب الاشعرى، تأسيس المدارس النظامية فى بغداد ونيسابور، وكانت تبشر بهذا المذهب بعد أن اعترف به رسمياً فى منتصف القرن الخامس للهجرة. وقد كان انهيار مكانة المعتزلة خصومهم - هؤلاء الذين كانوا مثار كراهية أهل السنة والفلاسفة على السواء - اختفاؤهم من مسرح الاحداث، من أهم العوامل التى ساعدت على تصعيد الحركة الاشعرية ورسوخ أقدامها، وجاء قمع ثورة الحنابلة ضدهم بقوة الدولة توطيدا لمكانتهم وتثبيتاً لآرائهم، ولاسيما الجانب الذى يتفق مع آراء السلف من مذهبهم.

---

(١) الإقتصاد الاعتقاد ص ٣.

الدور الثالث

وهذا هو الدور المتأخر من أدوار علم الكلام ويؤرخ له فى القرن السادس للهجرة. وقد امتزج علم الكلام فى هذه الفترة امتزاجا تاما بالمنطق والفلسفة، وأظهر من إستعمل هذه الطريقة أبو حامد الغزالى المتولى سنة ٥٠٥ هـ، ونجد صورة لهذا الاسلوب الكلامى فى كتاب تهافت الفلاسفة ، وسار على منواله الفخر الرازى المتوفى سنة ٦٠٦ هـ ، وجاء فريق بعد هؤلاء خلطوا بين الكلام والفلسفة خلطا ذريعا بحيث يتعذر التمييز فى كتاباتهم بين ما هو كلامى وما هو فلسفى، وكتاب «المواقف» لعضد الدين الايجى يعطينا صورة واضحة عن أساليب كتب علم الكلام ومباحثها فى هذا الدور المتأخر.

على أن كتب علم الكلام المتأخر كانت ذات أثر كبير فى حركة نقل التراث الاسلامى الى الغرب اللاتينى فى القرون الوسطى، وتخص بالذخر كتابات الغزالى ولاسيما «تهافت الفلاسفة» وكذلك فان بعض آراء الاشاعرة قد تسللت إلى الغرب عن طريق هذه الكتب المتأخرة. فمما لا شك فيه أن موقفا كموقف مالبرانش عن العلل المناسبة إنما ينم عن أصل أشعرى واضح المعالم، كذلك يذكرنا موقف دفيد هيوم فى ارجاعه لقانون العلية الى مبدأى العادة والتكرار بموقف الأشاعرة بهذا الصدد.

تعقيب :

بين السلف والاشعرية (١)

(١) فيما يخص بالمراجع الهامة فى هذا التعقيب أنظر ما يلى :

G. MAQDISI, Asha'ri and the Asha'rites in Islamic Religious History: Studia Islamic, Vols. XVII - (pp. 37 - 80) et XVIII (pp. 19 - 40) - Maisonneuve, Larose, Paris MCMLXII _ XIII.

Richard Mc Carthy. The Teology of Asha'ri Byrouth. Imprimerie Catholique 1958.

لقد اتضح لدينا من بعض الإشارات المقتضبة أن ثمة مواقف التقاء ومعارضة بين السلف والاشعرية، وأن الأشاعرة يربطون مدهبهم بمذهب السلف ويرون أن ابن كُلاب يمثل المرحلة الأولى للأشعرية قبل أن يتحدد موقفها، وأن ابن كلام يمثل الدور الكلامي فى محيط السلف ذلك الدور الذى بدأ منذ عهد الرسول والصحابة على ما يقول به دعاة المذهب الأشعرى المتأخرين. ويتعين علينا أن نعالج هذه القضية. وأن نستعرض تطورات المذهب الأشعرى فى مواجهته لمذاهب السلف الفقهية حتى يمكن إلقاء الضوء على هذه المشكلة التى ظلت ردحاً طويلا من الزمن مثار نزاع بين الفرقاء المعنيين.

لاشك أن مصادر معرفتنا بالحركة الأشعرية كثيرة ومتنوعة، فبالإضافة إلى

الأشعرى : الإبانة عن أصول الديانة
طبعة حيدر اباد ١٩٠٣
استحسان الخوض فى علم الكلام.
طبعة حيدر اباد ١٩٢٥.
مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين
طبعة Ritter – استانبول ١٩٢٩/١٩٣٠
ابن عساكر : تبين كذب المفترى فيما نسب إلى الإمام أبى الحسن الأشعرى
طبعة دمشق / مطبعة توفيق ١٩٢٨.
اسبكي : طبقات الشافعية الكبرى
طبعة القاهرة (المطبعية الحسينية) ١٩٠٦ فى ستة أجزاء.
ابن العماد : شذرات الذهب فى اخبار من ذهب
طبعة القاهرة ١٩٣١ / ١٩٣٢ فى ثمانية أجزاء.
حاجى خليفة : كشف الظنون عن أسامى الكتب والفنون
طبعة فلوجل – استانبول ١٩٤١/١٩٤٣.
ابن خلكان : وفيات الاعيان وأنباء أبناء الزمان.
طبعة القاهرة ١٩٤٨ (نشرة محمد محيى الدين عبد الحميد فى ستة أجزاء).
المقــــريزى : الخطط
طبعة القاهــــرة.

كتابات الأشاعرة المتعددة فى موضوعات علم الكلام نجد مرجعين أشعريين هاميين يتصديان لرصد تطورات الحركة والدفاع عنها فى حماس ظاهر : أما المرجع الاول فهو كتاب النبيين لابن عساكر المتوفى عام ٥٧١ هـ والثانى طبقات الشافعية للسبكى المتوفى عام ٧٧١ هـ.

ويتضح من كتابات ابن عساكر والسبكى ان الاشعرية مرت بمراحل ثلاث:

المرحلة الاولى : وهى مرحلة النزاع بين السلفية (ومنهم الاشاعرة) ودعاة النظر العقلى من المعتزلة.

المرحلة الثانية : وهى تسجل تحول الاشعرى عن الاعتزال ، وفى هذه المرحلة نجد شيخ الاشعرية يحاول جاهدا التودد إلى السلفية وإلى دعاة الموقف السنى بصفة عامة ولكنه يواجه بعداء شديد من الحنابل المتزمتين مع أنه حاول مماشتهم فى كتاب الإبانة. وبعد وفاة الاشعرى تعرض أتباعه لموجة عنيفة من الاضطهاد.

أما المرحلة الثالثة : فهى تمثلة دور القوة الأشعرية وذلك بفضل شخصية أشعرية كبيرة هى شخصية أبى حامد الغزالى الذى احتضنه نظام الملك الشافعى المذهب، وكانت المعتزلة فى هذه الفترة فى دور الإحتضار، ورغم هذا فقد حافظ الاشعرية على موقفهم الوسط بين المعتزلة والحنابلة، مستندين فى ذلك إلى أن كتاب الإبانة والجزء الاول من المقالات يعبران عن موقف سنى ظاهر بدفاعه عن الكسب والتنزيه وأنه بهذا يتفق مع موقف السلف الذى تدعمه الحنابلة، أما كتاب«استحسان الخوض فى علم الكلام» فقد أظهر جانب الاعتزال الكلامى وقبل أسلوب التأويل كما فعلت المعتزلة [1].

---

(١) وقدشك شاخت فى نسبة كتاب استحسان الخوض فى علم الكلام الى الأشعرى استنادا إلى ما رآه من اتفاق موقف فى الإبانة مع مذهب الأشاعرة (راجع : العقيدة والشريعة فى الإسلام - الترجمة الفرنسية ص ١٠١ - باريس ١٩٢٠).

وكذلك فإن شاخت يرى أنه حتى ولو ثبتت صحة نسبة الكتاب إلى الأشاعرة، فإن منهجه العقلى كان قد سبقهم إليه معتزلة السنة.

Sahacht New Sources... Studia Islanuca Vol I, 23.

وهكذا نرى تأرجح الاشعرية بين الموقفين السنى والعقلى وكيف انها انتهت الى موقف سنى يحتفظ بالمنهج العقلى.

على أن التضارب الواضح بين موقف الأشعرى فى الإبانة وفى قسم من المقالات، وموقفه فى استحسان الخوض فى علم الكلام، قد دفع بكل من الشهرستانى(١) وابن عساكر والسبكى (٢) إلى القول بأن للاشعرى طريقين.

والحقيقة أن الأشعرى قد استخدم هذين الطريقين معا فى إطار الموقف الوسط الذى التزم به منذ انشقاقه عن المعتزلة :

والطريق الاول : هو طريق السلف الصالح الذى يرفض منهج التأويل ويحترز من الوقوع فى حظيرة التشبيه، ويسمى الاشاعرة هذا الطريق بطريق السلامة.

أما الطريق الثانى : فهو الطريق الذى سلكته المعتزلة باستخدامها للتأويل ، وقد عمد الاشاعرة إلى هذا الاسلوب مخافة الوقوع فى التشبيه، وكذلك لمواجهة خصومهم المعتزلة المعطلين للصفات الإلهية، فتصدوا للرد عليهم وإثبات الصفات الإلهية وذلك فى نطاق حركة الكلام السنى دون غلو او شطط فى استخدام المنهج العقلى كما فعلت المعتزلة، ومع مراعاة ما ينبغى ان يكون عليه المؤمن من تنزيه حق للذات الإلهية وذلك باستعمال اسلوب كريم وغير منفر فى تناول كل ما يتعلق بالامور الإلهية، وكانت المعتزلة تقول : يجب على الله ان يفعل كذا وألا يفعل كذا وأنه يقدر على هذا ولا يقدر على ذلك .. الخ مما أظهر رجال الاعتزال فى صورة بغيضة عند الكثرة الغالبة من أهل السنة والجماعة.

وهذا الطريق الثانى يسميه الأشاعرة بطريق الحكمة.

---

(١) الشهرستانى : الملل والنحل على هامش الفحصل جـ ١ س ١٣٢.

(٢) السبكى : طبقات الشافعية الكبرى جـ ٣ ص ١٣ حيث يقول: «ومذهب الخطيب (البغدادى) فى الفات أنها تمر كما جاءت – وهذا مذهب الأشعرى .... وللاشعرى قول آخر بالتأويل».

ولعلنا نتساءل عن السبب الذى من أجله لجأ الأشاعرة إلى سلوك هذين الطريقين معًا ؟ الواقع أنه منذ قيام حركة الأشاعرة، لم يكف دعاتها عن تلمس طريقهم إلى مدارس أهل السنة أى مدارس الفقه الأربعة المعروفة ، وذلك حتى يكون لمذهبهم سند من الشرعية التى لا ريب فيها عند جمهور المسلمين، وقد ركزوا مساعيهم على الانتهاء إلى المدرسة الشافعية ولم يكن هذا مسلكاً خاصاً بالاشاعرة وحدهم. إذ أننا نجد المعتزلة يحاولون التسلل إلى المدرسة الحنفية بعد أن دالت دولة المالكية والظاهرية فى بغداد .

ولكن الحنابلة تصدوا لكل من المعتزلة والأشاعرة سواء فى بغداد أو فى دمشق ، وسنرى أيضا كيف أن الشافعية أنفسهم قد أحسوا بحركة التسلل الأشعرى إلى صفوفهم فانبرى الكثيرون من كبار الشافعية إلى الوقوف فى وجه هذه المحاولة .

وكانت حجة الاشاعرة فى المطالبة بانضوائهم بين صفوف الشافعية، أنهم يتابعون موقف السلف فى اثبات الصفات الإلهية وأن موقفهم وسط بين المعتزلة وبين القائلين بالتفويض والإمرار والارجاء، وهم إنما يستخدمون الأسلوب الكلامى للدفاع عن هذا الموقف السنى ، هذا بالاضافه إلى أنهم يزعمون أن السلف الصالح قى استخدم الكلام فى هذه الحدود التى التزموها. وكان كل من ابن عساكر والسبكى يحاولان جاهدين الاستناد إلى هذه الحجج لربط الأشعرية بالشافعية ومع هذا فقد فشل الأول فى محاولته، إذ رفض الشافعية دعواه فى إثبات أن علم الكلام بدأ عند السلف الاولين، وأن الاشعرية هى مجرد إمتداد لمذهب هؤلاء السلف .

وجاء السبكى بعد ابن عساكر بقرنين وسار فى نفس الطريق محاولا اقناع الشافعية بقبول الأشعرية بين صفوفهم. رغم أنه يعلم أن الشافعى قد نصح بتجنب الخوض فى علم الكلام كما يتجنب المرء مرض الطاعون، وهو يفسر قول الشافعى لم يرفض علم الكلام رفضا تاما ـ :« فالكلام فى الكلام عند الاحتياج واجب والسكوت عنه عند عدم الاحتياج سنه »[1] . أى أن السبكى يقبل ما يقول به الشافعى من ذم الخوض فى الكلام ولكنه مع هذا يرى أن الشافعى لا يقدح فى أن الكلام واجب عند الاقتضاء أى فى الدفاع عن العقيدة فى مواجهة أهل الزيغ

---

(١) طبقات السبكى جـ ٢ ص ٢١.

والضلال، بل أن الشافعي نفسه كان من أكبر المتضلعين في علم الكلام على حد قول السبكي[1] الذي يرى أن المتكلم هو المدافع عن عقيدة أهل السنة، ولا تفعل الاشعرية شيئا غير هذا، فليس لهم مذهب خاص في الفكر بل أنهم تناولوا العقيدة الاسلامية على المستوى السني ودافعوا عنها بالبراهين العقلية، ويعتبر الكلام مكملا للفقه، إذ الفقه بدون كلام، لا يكفي للدفاع عن العقيدة وشرحها، وقد كان كبار رجال الاشاعرة بالفعل حجة في الحديث والفقه وعلم الكلام[2].

وقد رد للسبكي على قول ابن سريج الفقيه الشافعي الذي ذم الاشتغال بالفقه والكلام معا[3] فقال : أنه لا يقصد بقوله ذم الخوض في علم الكلام، وإنما أراد أن يوضح أن الاشتغال بالعلمين معا يفوت على المشتغل بها الاجادة فيهما على السواء. ولكن هذا الرد وإن كان فيه دفاع عن علم الكلام إلا أنه لا يدفع عن الاشاعرة تهمة الاشتغال بهما معا كما يفعلون، بربطهم بين الفقه والكلام ومن ثم لا شك مفرطين في العلمين على السواء حسب قول ابن سريج .

ويتابع السبكي التدليل على دعواه في نسبة الاشعرية إلى الشافعية فيقول : أن أبا بكر بن فورك المتوفى عام ٤٠٦ هـ وأبا اسحق الاسفرائيني المتوفى عام ٤٣٨هـ ـ وقد كانا من الاشعرية الشوافع ـ وأورد أن الاشعرى نفسه كان شافعيا وأنه درس الفقه الشافعي على أبي اسحق المروزى الشافعي، وعلى هذا فقد ارتبط مصير الأشعرية بالشافعية، بل لقد نشأت الاشعرية في أحضان الشافعية في رأي السبكي.

وقد أكمل السبكي جهوده في اثبات هذه القضية بتوجيه النقد الشديد إلى الشافعية الذين رفضوا دخول الاشاعرة إلى حظيرتهم، فقد عاب على أبي اسحق الشيرازى الذى أنكر شافعية الاشاعرة ولم يورد أشعرياً واحداً في كتابه طبقات الفقهاء وهو القائل :« بأن هذه هي كتبي في أصول الفقه أقول فيه خلافاً للأشعرية ».

وكذلك هاجم ابن الصلاح (٥٧٧ ـ ٦٤٣هـ) وأبا زكريا النووى (٦٣١ ـ

(١) م.س جـ ١ ص ٢٤١
(٢) م. س. جـ ١ ص ٦٦
(٣) يقول ابن سريح : «ما رأيت من المتفقهة من اشتغل بالكلام فأفلح .... يفوته الفقه ولا يصل الى معرفة الكلام».

٦٧٦هـ) وجمال الدين المزى (٦٥٤ ـ٦٤٣هـ) (١) والعبادى (٤٥٨هـ) ـ لأن الثلاثة الاوائل لم يذكروا فى طبقاتهم لفقهاء الشافعية : الأشاعرة ومتكلمى الشوافع ، أما الرابع فلأنه يرفض انتساب ابن كلاب المتكلم إلى الشافعية.

وأخيراً فإننا نرى أن الكلام من ابن عساكر والسبكى قد أهمل الناحية الايجابية فى علم الكلام مما تعج به كتابات الاشاعرة : كالكلام فى الحركة والسكون والجسم والعرض والزمان والجواهر الفردة والطفرة ... الخ ، وذلك أسلوب بارع فى عرض الموقف الاشعرى، يبعده عن مظنة الانحراف والابتداع، وقد كان السبكى يرى أن السلف كانوا دائما ضد كلام المبتدعة المنحرفين فى الاعتقادات ، ولكنهم لم يكونوا ضد كلام أهل السنة وأن « الكلام» ولو أنه منزلق خطر إلا أنه ضرورى فى بعض المواقف للدفاع عن العقيدة .

ولهذا فهو يصم موقف الغزالى الذى هاجم علم الكلام فى « الجام العوام ...» بالضعف وعدم التمكن فى هذا العلم .

والخلاصة :

أن دعاة الأشعرية ـ تلهفا منهم على الارتباط بالسلف وأهل السنة على وجه العموم ـ قد انتهوا إلى أن للاشعرية وجهين : وجه سلفى شافعى ووجه كلامى. وهم يبررون هذا الازدواج فى موقفهم بأنه نوع من الاجتهاد، ولكن الشافعية يرفضون استخدام الاجتهاد فى غير مباحث الفقه أى فى العقائد (٢).

وكذلك فقد فشلت الاشعرية فى إثبات خوض السلف المبكر فى الكلام، وفى القول بأن الشافعى له أقوال مؤيدة لعلم الكلام إلى جوار أقوله فى ذمة .

وعلى هذا فقد ظهر عجز الاشعرية عن إثبات إنتسابها إلى السلف وفشلها فى إضفاء صفة الشرعية على موقفها، كما أقيمت العقبات ضد تسللها إلى مدارس الفقه السنى، بحيث أننا نرى غالبية الشافعية المتأخرين يدمغون الاشاعرة بالتطفل عليهم، الامر الذى جعلهم يواجهون عداوة مريرة منهم ومن الحنابلة على السواء

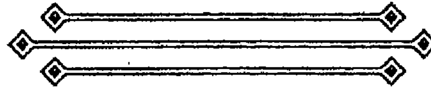
---

(١) كان المزى من أصحاب ابن تيمية المتوفى عام ٧٢٨ هـ، ومن تلامذته السبكى وابن كثير.

(٢) طبقات السبكى جـ ٣ ص ٢٦٤.

كما حدث للمعتزلة من قبل، ولم تكن هذه العداوة ضد موقف الأشـــعرى فى «الابانة» بقدر ما كانت موجهة إلى موقفه فى التأويل وإلى منهجه العقلى. وإزاء هذه المقاومة العنيفة اندفع الأشاعرة فيما بعد إلى إيثار طريق النظر العقلى مما أقام بينهم وبين السلف حاجزاً لم يتمكنوا من تخطية، وعلى هذا فأنه تسقط الدعوى العريضة التى يطلقها بعض مؤرخى علم الكلام المحدثين والتى مؤداها أن المذهب الاشعرى، هو المذهب السنى السائد فى العالم الإسلامى، وأن من أراد عقيدة السلف الصحيحة فلتكن الاشعرية قبلته. والحق أن البون شايع بين موقف السلف ومذهب الاشاعرة من حيث أنه لم يثبت أن السلف قد استخدموا الكلام فى شرح العقيدة، أو مالوا إلى التأويل فى تفسيرها ،

يبقى أن نقول : إنه قد يَصدُقُ هذا الادعاء العريض إذا لم يكن للأشعرى غير كتاب الإبانة وقسم من المقالات. أما وقد تمسكت الأشعرية بنسبة كتبه الاخرى إليه فلا يبقى إلا أن نتمسك بشجب كل محاولة لربط الموقف السلفى بالموقف الأشعرى .

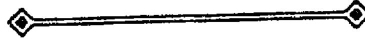


القسم الثاني
الفلسفة الاسلامية




الفصل الحادى عشر



الكنـــدى

فيلسوف العرب
١٨٥ / ٢٥٦ هـ ـ ٨٠١ / ٨٧٠ م

أبو يوسف يعقوب بن اسحق الكندى(١) فيلسوف العرب وأول فلاسفة الاسلام ويرجع نسبة إلى يعرب بن قحطان من عرب الجنوب، وكان أجداده ملوكا على كنده، ولسنا نعرف على وجه الدقة ظروف مولده ونشأته الاولى فقد ولد حوالى سنة ١٨٥ هـ وكان أبوه اسحاق بن الصباح أميراً على الكوفة فى زمن المهدى والرشيد، ويشير القفطى إلى أن الكندى عاش فى البصرة فى مطلع حياته ثم انتقل منها إلى بغداد حيث أقبل على العلوم والمعارف لينهل من معينها، وذلك فى فترة الانارة العربية(٢) على عهد المأمون والمعتصم، وفى جو مشحوم بالتوتر العقائدى بسبب مشكلة خلق القرآن وسيطرة مذهب الاعتزال وذيوع التشيع، وكان القرن الثالث الهجرى يموج بألوان شتى من المعارف القديمة والحديثة وذلك بتأثير حركة النقل والترجمة فأكب الكندى على الفلسفة والعلوم القديمة حتى حذقها.

وعرف عنه أيضاً مساهمته فى حركة نقل التراث اليونانى إلى العربية فكان يهذب ما يترجمه غيره وذلك كما فعل بكتاب أثولوجيا أرسطوطاليس وكان له نفر من التلاميذ يقومون بالترجمة تحت إشرافه، وإتصل الكندى بقصر الخلافة

---

(١) راجع ابن النديم : الفهرست – ص ٢٥٥. ابن أبى أطبيعة : طبقات الأطباء. القفطى : أخبار الحكماء ص ٢٤١ – ٢٤٧. صاعد: طبقات الأمم ص ٥٩.

(٢) راجع أحمد أمين ضحى الاسلام جـ ١ ص ١٩٣٤/١٤.

دى بور : تاريخ الفلسفة فى الاسلام ص ٢١ / ١٩٣٨.

فعمل طبيباً ومنجما غير أنه طرد منه على عهد المتوكل حينما عادت الخلافة إلى مذهب أهل السنة مهملة مذهب الاعتزال الذى كان عليه المأمون .

آثار الكندى الفلسفية :

اختلف المؤرخون فى تعداد كتب الكندى فقال القفطى أنها مئتان وثمان وثلاثين رسالة، ولكن صاعد يذكر أن للكندى خمسين رسالة فقط. والواقع أن رسائل الكندى الفلسفية قد فقد معظمها . ولم تكن هذه الرسائل سوى صفحات موجزة متنوعة الموضوعات والمسائل فبعضها فى الفلسفة والمنطق والبعض الآخر فى الموسيقى والحساب والعلم الطبيعى وغير ذلك .

على أن الكندى قد آهتم آهتماما شديدا بتعريف وتحديد الالفاظ الفلسفية وله رسالة فى (حدوث الاشياء ورسومها) حدد فيها معانى المصطلحات الفلسفية فأشار إلى معنى العلة الأولى والعقل والطبيعة والنفس والابداع والهيولى والصورة، ويبدو أن معظم هذه التعريفات مستمد من الفلسفة الأرسطية، وقد أهتم الكندى بتحديد الالفاظ الفلسفية لأنه كما يقول يهتم بإيضاح طرق المعرفة التى توصل إلى الحقيقة،

وإذا كانت معظم رسائل الكندى قد فقدت فإنه قد بقيت لدينا مجموعة من رسائله نشر منها « كتاب الكندى إلى المعتصم بالله» ومجموعة نشرت فى جزئين يتضمن الجزء الاول منها نشرة أخرى لهذا الكتاب المهدى إلى المعتصم وهو فى الفلسفة الأولى ثم الرسائل التالية :

١ - رسالة فى حدود الاشياء ورسومها .

٢ - رسالة فى الفاعل الحق الأول التام.

٣ - رسالة فى إيضاح تناهى جرم العالم ،

٤ - رسالة فى ماهية مالا يمكن أن يكون لانهاية له وما الذى يقال لا نهاية له.

٥ - رسالة فى وحدانية الله وتناهى جرم العالم.

٦ - رسالة فى علة الكون والفساد.

٧ - رسالة فى الإبانة عن سجود الجرم الاقصى.

٨ - رسالة فى أنه توجد جواهر لا أجسام .

٩ - رسالة فى القول فى النفس .

١٠- كلام فى النفس .

١١- رسالة فى ماهية النوم والرؤيا.

١٢- رسالة فى كمية كتب أرسطو.

أما الجزء الثانى من مجموعة رسائل الكندى الفلسفية فإنه يتضمن الرسائل التالية:

١ - رسالة الكندى فى الجواهر الخمسة.

٢ - رسالة الكندى فى الإبانة عن أن طبيعة الفلك مخالفة لطبائع العناصر الاربعة.

٣ - رسالة الكندى فى أن العناصر والجرم الاقصى كرية الشكل .

٤ - رسالة الكندى فى السبب الذى له نسبت القدماء الاشكال الخمسة إلى الإسطقسات .

٥ - رسالة الكندى فى الجرم الحامل بطباعه اللون من العناصر الأربعة والذى هو علة اللون فى غيره .

٦ - رسالة الكندى فى العلة التى لها تكون بعض المواضع لا تكاد تمطر.

٧ - رسالة الكندى فى علة كون الضباب .

٨ - رسالة الكندى فى علة الثلج والبرد والصواعق والرعد والزمهرير.

٩ - رسالة الكندى فى العلة التى لها يبرد أعلى الجو ويسخن ما قرب من الارض .

١٠- رسالة الكندى فى علة اللون اللأزوردى الذى يُرى فى الجو فى جهة السماء ويُظن أنه لون السماء .

١١- رسالة الكندى فى العلة الفاعلة للمد والجزر .

حقيقة الفلسفة عند الكندى :

تضمنت رسالة الكندى فى الفلسفة الأولى بعض الاتجاهات التى فهمها الكندى من خلال دراسته لتراث الاقدمين وقد اتضح منها أن الكندى يرى أولا أنه لابد لدراس الفلسفة من تحديد معانى الالفاظ ثم دراسة الرياضيات إذ أنها مقدمة ضرورية للتفلسف وكذلك لابد فى نظره من معرفة كتب أرسطو حتى تتضح أصول المسائل ، وهو يرى أن الذين ينكرون الفلسفة يقعون فى تناقض فاضح لأنهم فى نظره يجب أن يقيموا الدليل على رأيهم فى إنكار الفلسفة وهم فى هذا الأمر يحتاجون إلى الفلسفة فكأنهم يستندون فى دعواهم على الموضوع الذى ينكرونه ومن ثم فإنهم يقعون فى التناقض .

ويبدو أن الكندى قد اتبع طريقة التخير والتلفيق التى إبتدعتها الأفلاطونية المحدثة فهو أولا مسلم معتزلى يجعل حقائق الوحى والايمان فى ذات الله وصفاته وأفعاله فى المرتبة الأولى بالنسبة لحياته الروحية وهو أيضا يعمد إلى العقل ويلجأ إلى التأويل فى تفسير الآيات القرآنية، وبالاضافة إلى هذا فإنه يستند إلى أقوال أرسطو فى العلم الطبيعى وإن خالفه فى قوله بقدم العالم أما فى الاخلاق فإنه يتبع تعاليم سقراط وأفلاطون، وفى دراسة النفس يستخدم كثيرا من آراء أفلاطون.

والكندى كغيره من فلاسفة الاسلام يحاول التوفيق بين الفلسفة والدين، فلما كانت الفلسفة علم الحق بالعقل وكذلك الدين علم الحق عن طريق الوحى وكان ما جاء به الوحى موافقاً للعقل فإن الحقائق التى تأتى بها الفلسفة تتفق مع حقائق الدين.

يقول الكندى فى رسالته إلى المعتصم «فى علم الاشياء بحقائقها» (أى فى الفلسفة) : علم الربوبية وعلم الوحدانية وعلم الفضيلة وجملة علم كل نافع والسبيل اليه والبعد عن كل ضار والاحتراس منه، واقتناء هذه جميعاً هو الذى أتت به الرسل الصادقة عن الله جل ثناؤه ، فإن الرسل الصادقة صلوات الله عليها إنما أتت بالاقرار بربوبية الله وحده وبلزوم الفضائل المرتضاه عنده وترك الرذائل المضاده

للفضائل فى ذواتها وآثارها» [1] ومعنى هذا أن الكندى يقرر صراحة موافقة العقل للنقل أو الفلسفة للدين.

أما تقسيمه للفلسفة فهو مستمد من تقسيم أرسطو لها فهو يقسنها إلى قسم نظرى وقسم عملى، أما القسم النظرى الذى يكون غرض الفيلسوف فيه نظرياً أى إصابة الحق فهو علم الاشياء بحقائقها ومنه علم الربوبية وعلم الوحدانية، وأما القسم العملى الذى يكون رسمه الكندى أمام الفيلسوف لمعرفه الحقيقة هو الطريق الأفلاطونى فهو يذكر أن الروح الفلسفية أساسها الحب والنور وتمجيد قوى العقل والقلب وأنه يجب أن يبدأ الدارس للفلسفة بتعلم الحساب والهندسة والفلك والموسيقى وينتهى بالجدل الذى هو أسلوب معرفة الفلسفة، وقد ذكرنا أنه لابد من الرياضيات كمقدمة للفلسفة، ونجد الكندى يطبق هذا الرأى الافلاطونى فى كلامه عن منهج الفيلسوف فى تعرضه للحقيقة، وله رسالة فى ذلك هى رسالة فى (أنه لا تنال الفلسفة إلا بعلم الرياضيات).

كان الكندى إذن أول من مهد الطريق لدراسة الفلسفة عند المسلمين فجمع أشتاتاً من المعارف الفلسفية من بينها آراء لفيثاغورث وأخرى لأفلاطون وغيرها لأرسطو وقد أختلط ذلك كله بآراء الشراح من أمثال الاسكندر الافروديسى وفورفوريوس ولهذا فإن هذه المحاولة الاولية للتفلسف عند الكندى لم يستطع صاحبها أن يرتقى بها مستوى المذهب الفلسفى بل ظهرت فى صورة مجموعة من الآراء المفككة التى اختيرت من بين خليط كبير من الأفكار والآراء. وعذر الكندى فى ذلك أنه الرائد الاول فى ميدان الفلسفة الاسلامية وأنه كان يجب أن تتضح المسائل بعض الشئ لكى تظهر فى صورة مكتملة عند الفارابى وابن سيناء ومن تلاهما من الفلاسفة. والكندى أيضا يمثل الحلقة الوسطى بين علم الكلام والفلسفة إذ أنه معتزلياً يدين بمذهب التأويل وإعلاء سلطة العقل وله مواقف كلامية معروفة فيما يختص بصفات الله وأفعاله.

وكذلك يجب أن نضع فى حسابنا موقف أهل السنة من الكندى حينما اجترأ على ما تواضع عليه جمهرة علماء السنة من تحريم الاشتغال بالفلسفة وعلوم

---

(١) رسائل الكندى الفلسفية – الجزء الاول – ص ١٠٤ .

الأقدمين بحجة أنها تورث الكفر، وقد ثار بالفعل علماء أهل السنة فى وجه الكندى وقاومه نفر منهم نذكر من بينهم أبا معشر جعفر بن محمد البلخى الذى تهجم على الكندى وشنع عليه وأثار عليه الجمهور « فدس عليه الكندى من حسن لديه النظر فى بعض علوم الفلسفة حتى اشتغل بها وإنقطع بذلك شره عنه» ويذهب الكندى إلى حد تكفير من يحارب الفلسفة فيقول :« ويحق أن يتعرى من الدين من عاند قنية علم الاشياء بحقائقها وسماها كفراً »[١] .

فلسفة الكندى:

تناول الكندى في فلسفته المشاكل الرئيسية الثلاث : الله ، والعالم، والنفس .

أولا ـ العلم الالهى أو الفلسفة الالهية :

تعد دراسة الفلسفية لمشكلات الالوهية إستمراراً لموقفه الكلامى الإعتزالى ونجد صورة لهذا الموقف فى رسالتيه المعنونتين :« فى الفلسفة الأولى » و «فى وحدانية الله وتناهى جرم العالم » وفى هاتين الرسالتين يبحث الكندى فى طبيعة الله ووجوده وصفاته .

فالله من حيث طبيعته هو الانية الحقة (التى لم تكن ليس ولا تكون أبداً لم يزل ولا يزال أيس أبداً)[٢] فالله هو الوجود التام الذى لم يسبقه وجود ولا ينتهى له وجود ولا يكون وجود إلا به وهو كذلك من حيث الصفات واحد تام فالوحدة من أخص صفات الله إذا هو واحد بالعدد واحد بالذات ، وواحد فى فعله بحيث لا يمكن أن يحدث تكثر فى ذاته نتيجه لفعله. وهو لا تجوز فيه الكثرة لأنه ليست له هيولى أو صورة أو كمية أو كيفية أو إضافة وليس له جنس أو فصل أو شخص أو خاصة أو عرض عام وكذلك فهو ليس متحركاً ومن ثم فهو وحدة محضة. وكذلك هو أزلى أى أنه ليس هناك ما هو أقدم منه، وكذلك مالا يستمد وجوده

---

(١) «م.س.» ص ١٠٤

(٢) الأيس : هو الموجود والليس هو اللاموجود، فنقول تأييس الأيسات عن الليس أى وجود الموجودات عن اللاوجود، وهذا هو تعريف الفعل الابداعى الحقيقى أى - إيجاد الموجودات من العدم أى من لاشئ

من غيره فلا أنه ليس هناك ما هو أقدم منه، وكذلك ما لا يستمد وجوده من علة له ولا موضوع له ولا محمول ولا فاعل ولا سبب وهو كذلك لا يخضع للفساد ولا يتحرك، ومن ثم فإنه ليس له زمان لأن الزمان عدد الحركة. ولهذا الموجود الأزلى فعل خاص به أى الابداع ويعرفه بأنه تأييس الايسات عن ليس ومن ثم الله هو العلة الأولى وهو الفاعل الأول والمتمم لكل شئ ومؤيس الكل عن ليس .

وللكندى براهين وأدلة على اثبات وجود الله وهو يقيم هذه البراهين على وجود الحركة والكثرة والنظام كما فعل أرسطو وغيره من فلاسفة اليونان ، **وبرهانه الاول** يستند إلى صفة الحدوث ، فالشئ فى نظره لا يمكن أن يكون علة لذاته أى لا يمكن أن يكون موجدا لذاته اذ العالم حادث وله بداية فى الزمان لأنه متناهى ومن ثم فلا بد له من محدث ومحدثة هو الله، والدليل قائم على ارتباط فكرة العلية بفكرة الحدوث .

أما الدليل الثانى على وجود الله فهو قائم على كثرة الموجودات، فيرى أنه لا يمكن أن تكون فى الاشياء كثرة ولا وحدة بلا كثرة فى كل محسوس أو ما يلحق المحسوس ولما كانت المحسوسات كلها مشتركة فى الكثرة والوحدة كان ذلك عن علة لا عن صدفة، وهذه العلة هى أمر آخر غير الأشياء المشتركة فى الوحدة والكثرة لانه لو كان غير ذلك لاستمر بنا التسلسل إلى ما لا نهاية ولا يمكن أن يكون شيء بالفعل بلا نهاية فلا يبقى إلا أن يكون لاشتراكهما علة أخرى غير ذاتهما أرفع وأشرف منهما وأقدم إذ العلة قبل المعلول بالذات (١)

أما البرهان الثالث على وجود الله فهو قائم على التدبير، وهو برهان الغائية فى الكون الذى أشار اليه أرسطو ومضمونه أن العالم المرئى لا يمكن أن يكون تدبيره إلا بعالم لا يرى، والعالم الذى لا يرى لا يمكن أن يكون إلا بما يوجد فى هذا العالم من التدبير والآثار الدالة عليه .

ثانياً ـ الفلسفة الطبيعية :

عرض الكندى لموقفه الطبيعى فى عدة رسائل نستكشف منها أنه يتبع طريقة التوفيق بين أرسطو وأفلاطون وأنه يرى أن الموجود علة قصوى هى الله فقد خلق

(١) راجع رسائل الكندى الفلسفية – الجزء الاول «رسالة فى وحدانية الله وتناهى جرم العالم».

العالم ونظمه ودبره وسيره بعضه علة للبعض الآخر ، وفعل الخلق هو عملية ابداع أى إيجاد من العدم . ويفسر الكندى فعل الابداع على أنه احداث فى الزمان أى أن العالم مخلوق محدث ، وبذلك يرد على قول أرسطو بقدم العالم. والواقع أن مشكلة قدم العالم هذه قد أثارت حولها مناقشات مستفيضة عند الفلاسفة الذين يحاولون التوفيق بين الدين والفلسفة إذ أن قبول الموقف الارسطى القائل بقدم العالم يعنى إنكار صفة الخلق بالنسبة لله وهذا موقف تأباه سائر الأديان ذلك لأنها تعتبر فعل الخلق قوام الجوهر الالهى، ولهذا فإن فلاسفة الإسلام والمسيحية قد انحازوا إلى جانب أفلاطون حينما جعل العالم محدثاً وترك ترتيبه للصانع، ونجد ذلك مفصلا فى محاورة تيماوس لأفلاطون [1] .وللغزالى موقف معروف فى كتاب التهافت يتهجم فيه على فلسفة أرسطو والطبيعيين الذين يقولون بقدم العالم.

والكندى يتابع الموقف الارسطى فى التفسير الطبيعى فيتكلم عن الحركة والتغير ويقول ان الحركة على أنواع كثيرة ومنها الكون والفساد وأنه لكى يبحث عن علة تلك الحركات يجب أن يستعرض أولا العلل الارسطية الأربع وهى علل كون كل كائن وفساد كل فاسد وهذه العلل كما أوضحها فى رسالة حدود الاشياء ورسومها هى : العلة المادية وهى ما منه كان اللشئ أى عنصره ، ثم العلة الصورية وهى صورة الشيئ التى بها هو ما هو ، ثم العلة الفاعلية وهى مبتدأ حركة الشئ التى هى علته، وأخيراً العلة الغائية وهى ما من أجله فعل الفاعل مفعوله [2] .

وينتهى الكندى من بحثة عن العلل الأربع الارسطية إلى أن ثمة علة قصوى فاعلة هى العلة الأولى أى الله ، وعلة العلل . وأما العلل القريبة من هذه العلة القصوى فهم الأشخاص السماوية أى الكواكب التى تعمل بواسطة العناصر الإربعة لكون كل كائن وفساد كل فاسد. ولما كان الكون والفساد لا يحدثان إلا فى ذوات الكيفيات والمتضادات لهذا فإنها محصوران تحت فلك القمر، وما فوق فلك القمر أى ما بينه وبين نهاية جسم الفلك وهو الجرم الأقصى فلا يعرض فيه الكون والفساد، ومن ثم فإن القسم الأول من العالم وهو ما تحت فلك القمر يمتلئ

---

(١) راجع للمؤلف تاريخ الفكر الفلسفى – الجزء الاول . «تكوين العالم الطبيعى عند افلاطون».

(٢) راجع رسائل الكندى الفلسفية – الجزء الاول – ص ١٦٩ .

بالعناصر الأربعة ومركباتها وهو عالم التغير والكون والفساد ، أما القسم الثانى من العالم الذى يمتد من فلك القمر إلى نهاية العالم فهو لا يقبل الكون والفساد لأنه خال من الكونيات، وتقع الأرض فى وسط العالم وهى كرة ثابته فى مكانها كرة من الماء ثم كرة من الهواء وأخيراً كرة من النار ثم تأتى الافلاك بأجرامها وآخرها الفلك الأقصى الذى يحيط بالعالم ويسمى (جسم الكل) ولا ملاء بعده لأنه لا جسم بعده ولا خلاء بعده لان معنى الخلاء مكان لا متمكن فيه .وحركة الفلك دائرية وهو يدور حول نقطة ثابته هى مركز العالم، والفلك هو الذى يحدث الحياة فى العالم الأرضى فهو الذى يخرجها من القوة إلى الفعل، والاجرام الفلكية حية ناطقة مميزه ويقع فى أشرف جزء منها أى الجرم العالى القوة النفسانية الشريفة الفاعلة بحيث يصبح الكل حيواناواحدا . وكان الكندى يجعل للعالم نفساً كلية مثل أفلاطون ، هذه النفس هى العلة الفاعلة القريبة التى استمدت النفوس الجزئية منها وجودها.

ويحاول الكندى اقامة البرهان على حدوث العالم مخالفاً بذلك أرسطو وموافقا للعقيدة الاسلامية ولآراء المتكلمين فى عصره، ويقوم دليل الكندى على تحديد معنى الزمان والحركة فكل ما هو فى العالم متحرك، والزمان عدد الحركة بحساب المتقدم والمتأخر كما يقول أرسطو، فإذا كانت هناك حركة كان هناك زمان، وإذا لم تكن هناك حركة لم يكن زمان، والحركة إنما هى حركة الجرم فإن كان ثمة جرم كانت حركة وأن لم يكن جرم لم تكن حركة، ومن ثم فالجرم والحركة والزمان لا يسبق بعضها بعضاً فى الوجود إذ هى معا . والزمان منتاه إذ لا يعقل أن يكون زمان بالفعل لا نهاية له، ذلك أن الجرم المتحرك متناه ومن ثم حركته متناهية، ويجوز أن نتخيل زمانا لا منتاهيا بالقوة فقط بحيث نتوهم امكان وجود ما هو أعظم منه فلا نهاية فى التزيد من جهة الامكان، إذ الامكان هو القوة. واذن فاعتبارالزمان لا متناهيا إنما يكون بالقوة ولما كان الزمان فى حقيقة أمره متناهيا أى أن له نهاية فلا بد أن يكون له بداية، وما دام هو مقياس الحركة وأن الحركة لا يمكن أن تكون بدون الموجودات المتحركة التى هى مجموع موجودات العالم فإذن تكون الحركة محدثة والعالم محدث. ويرجع دليله على حدوث العالم إلى اثباته لعدم تناهى الزمان وإلى قوله بأن الزمان والحركة والموجودات لا يسبق بعضها بعضاً

فى الوجود وإنما توجد معا، فالزمان والحركة والعالم كلها محدثة إذ لها نهاية وبداية.

ثالثاً ـ النفس :

١) تعريف النفس :

يعرف الكندى النفس فى رسالة « حدوث الاشياء ورسومها » بأنها «تمامية جرم طبيعى ذى آلة قابل للحياة » أو « إستكمال أول لجسم طبيعى ذى حياة بالقوة » وهذان التعريفان لأرسطو كما نعلم، والواقع أن الكندى له رأى جديدة فى النفس وإنما هو يردد أقوال الأقدمين عنها وما يورده فى رسالتيه الوجيزتين عن النفس مستمد من كتاب الربوبية المنسوب خطأ لأرسطو ، وليس من كتاب « النفس » لأرسطو إذ الارجح أن الكندى لم يطلع على هذا الكتاب .

وإلى جوار التعريفين الارسطيين السابقين نجد عند الكندى تعريفا ثالثا يظهر فيه تأثير أفلاطون ، فهو يعرف النفس بأنها « جوهر عقلى متحرك من ذاته » وأنها جوهر إلهى روحانى بسيط لا طول له ولا عمق ولا عرض وهى نور البارى، والعالم الأعلى الشريف الذى تنتقل إليه نفوسنا بعد الموت هو مقامها الأبدى ومستقرها الدائم أى أن الكندى يعترف صراحه بخلود النفس ولكنه لا يذكر هل وجدت قبل البدن كما يقول أفلاطون أم أنها وجدت معه كما تذكر النصوص الدينية . ولكنه يؤكد أن علاقة النفس بالبدن علاقة عارضة مع أنها لا تفعل إلا به فهى متحدة به رغم أنها تبقى بعد فنائه .

ب) رحلة النفس الى العالم الاعلى :

وتختلف النفوس من حيث وصولها إلى المستقر الأعلى ، فمنها ما يكون فى غاية النقاء فيخلص إلى العالم الشريف ساعة مفارقته للبدن، ومنها ما فيه دنس وأشياء خبيثة فيقيم فى كل فلك من الأفلاك مدة من الزمان حتى يتهذب وينقى ويرتفع إلى فلك كوكب أعلى ، فيترقى صعداً من فلك القمر إلى فلك عطارد ثم يصير إلى الفلك الأعلى : « فإذا صارت إلى الفلك الأعلى ونقيت غاية النقاء، وزالت أدناس الحس وخيالاته وخبثه منها، ارتفعت إلى عالم العقل. وطابقت نور البارى. وفوض اليها البارى أشياء من سياسة العالم تلتذ بفعلها والتدبير لها » .

ويذكرنا هذا الترقى التدريجي للنفس عبر أفلاك الكواكب بالجدل الصاعد عند أفلاطون، غير أن رحلة النفس هنا تتخذ الكواكب الحية العاقلة محطات روحية لها فترسم بذلك الطريق الذى سيشير اليه الفارابى فيما بعد فى نظرية فيض عقول الكواكب عن واجب الوجود، وكان المؤرخون قد ظنوا أن الفارابى هو أول من أشار إلى نظرية العقول العشرة من الإسلاميين ولكن الكندى ـ كما تبين لنا ـ هو الذى وضع الخطواط الأولية لهذه النظرية أو أنه قد تلقاها من التراث اليونانى وعرضها بصورة أولية ساذجة وجاء الفارابى فأحكم اخرجها على الصورة التى نجدها بها فى المدرسة المشائية الإسلامية .

ج) قوى النفس :

يشير الكندى إلى النفس الثلاثية كما أوردها أفلاطون، وكان أرسطو قد اعتقد خطأ أن أفلاطون يقول بثلاث نفوس متمايزه مما يهدد وحدة النفس ، ولكن الواقع أن أفلاطون قد تكلم عن نفس واحدة لها ثلاث قوى هى : القوى الغضبية والقوة الشهوانية والقوة العقلية ورمز لها بالعربة ذات الجوادين اللذين يمثلان القوة الغضبية والقوة الشهوانية أما الحوذى الذى يشد أعنة الجوادين فهو يرمز إلى القوة الناطقة. وقد أدرك الكندى حقيقة الموقف الأفلاطونى وكيف أنه يشير إلى النفس كجوهر روحانى بسيط له قوى ثلاث، وجميع هذه القوى تتعلق بالنفس « ومنها ما له آلة اولى مشتركة بين الحس والعقل وهى الدماغ موضع جميع القوى النفسية. ،منها ما له آلات ثوان كأعضاء الحس الخمس ».

ويذكر الكندى فى موضع آخر من رسائله أن فى النفس قوتين متباعدتين هما : الحسية والعقلية وبينهما قوى آخرى متوسطة هى القوة المصورة والغاذية والنامية والغضبية والشهوانية .

١ - **القوى الحاسة** : وهى التى تدرك صور المحسوسات فى مادتها. وينصب إدراكها على الصورة الجزئية ، وليست لها القدرة على تركيب الصور التى تدركها، وأما آلاتها فهى الحواس الخارجية الخمس .

٢ - **القوى المتوسطة** : ومنها القوة المصورة أى المتخيلة وهى القوة التى توجد صور الاشياء الشخصية مع غيبة حواملها عن حواسنا، أى أنها تستحضر الصور

المحسوسة مجردة من مادتها ، وتستطيع مثلا أن تركب إنسانا برأس أسد » وقد تعمل هذه القوة أعمالها فى حالة النوم واليقظة ».

والحفظ أى القوة الحافظة من القوى المتوسطة فهى تقبل الصور التى تؤديها اليها المصورة وتحفظها، وهى الذاكرة .

ومن القوى المتوسطة أيضاً «القوة الغضبية» أو «القوة الغلبية » وهى التى تحرك الإنسان فى بعض الأوقات ، فتحمله على ارتكاب الأمر العظيم. وكذلك «القوة الشهوانية» وهى التى تتوق فى بعض الأوقات إلى بعض الشهوات، وأخيرا القوة الغاذية والقوة المنمية .

٣ - **القوة العاقلة** : وهى تدرك المجردات أى صور الأشياء بدون مادتها. وموضوعات إدراكها على نوعين : المبادئ العامة كقانون العلية وقوانين الفكر الأساسية. وكذلك الأنواع والاجناس وليس الأشخاص أو الجزئيات.

ورسالة الكندى فى العقل تلقى الضوء على موقفه من مشكلة الردراك العقلى وهو فى هذه الرسالة متأثر بأرسطو وشرحه ولا سيما الإسكندر الأفروديس وهو يقسم العقل فى هذه الرسالة على الوجه التالى :

العقل الذى بالفعل أبداً ـ العقل الذى بالقوة ـ العقل الذى خرج فى النفس من القوة إلى العقل ـ العقل الظاهر .

فالعقل ـ على النحو ـ واحد يوجد فى النفس بالقوة ويخرج إلى الفعل تحت تأثير المعقولات أنفسها، وكان الاسكندر قد أشار إلى ان العقل الفعال هو الذى يخرج العقل من القوة إلى الفعل، وتبعه فى ذلك الفارابى والاسلاميون. أما أفلاطون فإنه يجعل من التذكر وسيلة لإدراك المعقولات، فالكندى اذن يرى أن المعقولات هى التى تخرج العقل بالقوة من وضعه على النحو وتجعل منه عقلا بالفعل، وهذا العقل بالفعل يكون عند إستعماله ما يسمى بالعقل الظاهر، ويعتبر عند وجوده فى النفس قنية أو ملكة أو ما يسمى بالعقل المستفاد.

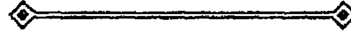




الفصل الثانى عشر







الفـــــــارابى

المعلم الثانى
٨٧٠ م / ٢٥٧ هـ ٩٥٠ م / ٣٣٩ هـ

هو أبو نصر محمد بن محمد طرخان بن أوزلغ المعروف بالفارابى والمؤرخون أمثال ابن ابى اصيبعة والقفطى والبيهقى، وابن النديم وابن خلكان(١) هؤلاء جميعاً لا يختلفون فى إيراد هذه التسمية على الصورة التى ذكرناها، ويتفق صاعد صاحب طبقات الامم معهم فى ذلك الا أنه موضوع آخر يقول هو نصر بن أبى نصر .

والفارابى تركى الاصل الا أن ابن أبى اصيبعة يذكر أن أباه فارسى الاصل تزوج من امرأة تركية وكان قائدا فى الجيش التركى. والفارابى منسوب الى (فاراب) ولكن ابن النديم يقول أن أصله من الفارياب من خراسان والبيهقى يقول أنه من فارياب من تركستان لكن هذه التسميه غير صحيحة وإن صحت كان يجب أن يسمى بالفاريانى. ويذكر ياقوت أن فارياب تقع بين سيحون وجيحون فى تركستان، وبينما يتفق معظم المؤرخين بأنه ولد بفارياب بتركستان نجد المستشرقين يستندون الى رأى ابن حوقل الذى يقول أن الفارابى ولد ببلدة وسيج على الشاطئ الغربى

---

(١) فيما يختص بحياة الفارابى راجع البحث القيم الذى وضعه بالفرنسية الدكتور ابراهيم بيومى مدكور عن «منزلة الفارابى فى المدرسة الاسلامية الفلسفية» باريس سنة ١٩٣٤ - ثم راجع أيضا : صاعد : طبقات الامم ص ٦١ - ابن أبى اصيبعة : عيون الانباء فى طبقات الاطباء جـ ٢ ص ١٣٤ - القفطى : أخبار العلماء باخبار الحكماء ص ١٨٢ ابن خلكان : وفيات الاعيان جـ ٢ ص ١٠٠ - البيهقى (ظهير الدين) : تتمة صوان الحكمة ص ٨٢ - الشهرزورى : نزهة الارواح، وروضة الافراح (مخطوط) ص ١٨٠ من نسخة المرحوم الاستاذ محمود الخضيرى.

من نهر سانداريا فى اقليم تركستان، ومن ثم فقد نسب الفارابى الى الولاية اذ أن وسيج هذه كانت فى ولاية فارب فى تركستان.

ولد الفارابى حوالى سنة ٢٥٧هـ ـ ٨٧٠م. وتوفى سنة ٣٣٩ هـ الموافقة لسنة ٩٥٠م وذلك حسب رواية ابن خلكان.

نشأته:

ليست لدينا معلومات مؤكدة تلقي ضوءا على النشأة الاولى للفارابى على وجه الدقة، ونحن نعلم أنه ارتحل الى بغداد طلباً للعلم وأنه تتلمذ فيها على أبى بشر متى ابن يونس المتوفى سنة ٣٢٨ هـ ـ سنة ٩٣٩م فتلقى عنه الحكمة، وكان أبو بشر مسيحيا نسطوريا وكان من مترجمى الكتب اليونانية واليه انتهت رئاسة المنطقيين فى عهده.

أكب الفارابى فى بغداد على دراسة المنطق ثم ارتحل إلى حوران واتصل بيوحنا بن حيلان فى عهد المقتدر وبالضبط فى بداية حكمة سنة ٩٠٧ ـ ٢٩٥هـ، ويذكر صاعد أن الفارابى أخذ صناعة المنطق عن يوحنا بن حيلان، ويؤكد ابن خلكان أن يوحنا هذا هو أستاذ الفارابى فى المنطق، وهذه اذن هى الشخصية الثانية التى تلقى الفارابى العلم عليها وعلى الاخص المنطق وهى شخصية يوحنا أما الشخصية الثالثة التى يدين لها الفارابى بتكوينه اللغوى فهى كما يذكر ابن أبى أصيبعة شخصية أبى بكر بن السراج الذى كان يقرأ على الفارابى صناعة النحو لقاء دروس الفارابى له فى المنطق، ولكننا لا نعرف على التحديد المصدر الذى استقى الفارابى منه علمه بالرياضيات والموسيقى وعلمه بالطب وباللغات العديدة التى قيل أنه كان يعرف منها سبعين لغة.

عاد الفارابى الى بغداد وقد اكتملت شخصيته واتسع أفقه الفلسفى وهناك انكب على كتب أرسطو يعاود قراءتها وتفهمها المرة بعد الاخرى. حتى قال عن نفسه أنه قرأ كتاب النفس لأرسطو مائه مرة[1]. وكذلك كتاب السماع الطبيعى لارسطو أربعين مرة. (كتاب السماع فى الطبيعة أو السمع الكيان) وقد شعر أيضا بعد هذه المرات الاربعين أنه محتاج لمعاودة قراءة هذا الكتاب. ويبدو أن الخلط الذى

(١) نقل ا لدكتور الاهوانى كتاب «النفس» الى العربية.

حدث في حركة نقل التراث اليوناني عن طريق السريان هذا الخلط الشنيع هو الذى أدى الى غموض النصوص المنقولة وبذلك استغلق فهمها على الفارابى ومتفلسفة الاسلام بعد ذلك، وأقصد بذلك هذا الفهم الصحيح الذى يتفق مع مذهب الاولين وعلى الاخص أرسطو .

قضى الفارابى فى بغداد حوالى ثلاثين عاماً أمضاها فى الدرس والشرح والتعليم. وكان من تلامذته خلالها الفيلسوف النصرانى يحيى بن عدى، ثم انتقل الفارابى بعد هذا الى دمشق سنة ٣٣٠ ويقال أنه كان يعانى فى هذه البلدة شظف العيش لأنه كان لا يتكسب عيشته بل كان يؤثر الاشتغال بالحكمة، ويذكر ابن أبى اصيبعة « أن الفارابى كان فى أول مرة ناطورا فى بستان بدمشق وهو على هذا دائم الاشتغال بالحكمة والنظر فيها والاطلاع على آراء المتقدمين وشرحها وكان ضعيف الحال حتى أنه كان فى الليل يسهر للمطالعة والتصنيف ويستضىء بالقنديل الذى للحارس وبقى على ذلك مدة » .

ثم أتصل الفارابى بعد ذلك بسيف الدولة الحمدانى صاحب حلب فجعله من خواصه وضمه الى بلاطه وقيل أن الفارابى ارتحل الى مصر سنة ٣٣٨هـ وهذه رواية ابن اصيبعة ويقال أنه توفى بدمشق ولكن البيهقى يذكر أنه لقى مصرعه على أيدى جماعة من اللصوص حين انتقاله من دمشق الى عسقلان ولكن يعتقد أن هذه القصة وردت عن مقتل المتنبى لا عن مقتل الفارابى .

شخصيته وصفاته :

كان ميالاً للعزلة زاهداً فى متاع الدنيا ميالاً إلى حياة الفكر والتأمل، ويحيا حياة قدماء الفلاسفة كما يقول ابن خلكان، وكان فى دمشق يعتزل الناس ولا يرى إلا عند مجتمع ماء أو اشتباك رياض، وهو أكبر فلاسفة المسلمين على الاطلاق ـ كما يقول أيضاً ابن خلكان ـ أخذ عنه ابن سينا وذكره بالفضل وأورد أنه لم يستطع فهم أغراض المعلم الاول فى « ما بعد الطبيعة» إلا بعد قراءة رسالة الفارابى فى أغراض ما بعد الطبيعة. وذكر ابن سبعين فضل الفارابى على ابن سينا اذ قال :« أن ابن سينا مموه مسفسط أما هذا الرجل اى الفارابى فهو أفهم فلاسفة الاسلام وأذكرهم للعلوم القديمة وهو الفيلسوف فيها لا غير » . وقد أشار أستاذنا ـ

المستشرق « لويس ما سينيون» فى مقدمة كتاب الدكتور مدكور عن الفارابى إلى أن هذا الفيلسوف يعتبر أول مفكر مسلم بكل ما فى الكلمة من معنى .

- وقد عرف عن الفارابى الى جوار فضله فى الفلسفة، درايته وتبحره فى علوم اللسان والرياضيات، والكمياء والعلم المدنى والهيئة والعلوم العسكرية والموسيقى والإلهيات والفقه والمنطق.

وقد سمى الفارابى بالمعلم الثانى لأنه كان خير المفسرين لكتب المنطق الارسطى ولأنه أيضاً أول من عنى من المسلمين باحصاء العلوم ، هذا الى جانب ما اشتهر به من مواقف فلسفية حاول فيها التوفيق بين أفلاطون وأرسطو ثم بين الفلسفة والدين على ضوء آراء فلسفة مدرسة الاسكندرية ولقد تناول الرواة قصصا كثيرة عن مكانة الفارابى وذكائه وسعة معارفه.

آثاره ومؤلفاته[1] :

يقال أن للفارابى حوالى ٣١ مؤلفا باللغة ترجم منها ست إلى العبرانية وترجم بعضها إلى اللاتينية ومن أهم ما ترجم إلى اللاتينية كتاب إحصاء العلوم . وما كتبه الفارابى عن النفس.

ألف الفارابى كثيراً ولكن كتبه لم تنشر ولم يكتب لها مثل ما كتب لآثار ابن سينا من ذيوع وانتشار لأنها كانت فى رقاع وكراريس متفرقة، والقسم الأكبر منها شروح وتعليمات كتب أرسطو وأفلاطون وجالينوس.

ومن كتبه المعروفه ما يلى :

١ - مقالة فى أغراض ما بعد الطبيعة .

٢ - شروح رسالة زينون الكبير اليونانى.

٣ - التعليقات .

٤ - رسالة فيما يجب معرفته قبل تعلم الفلسفة.

٥ - رسالة فى جواب مسائل سئل عنها.

---

(١) فيما يختص بمجموع كتب الفارابى ومصنفاته راجع كتاب الأستاذ عباس محمود ص ٣٨ - ٦٨ وكذلك دائرة المعارف الإسلامية مادة الفارابى - بيومى مدكور.

٦ - رسالة فى إثبات المفاوقات.

٧ - رسالة فى مسائل متفرقة.

٨ - كتاب الجمع بين رأيى الحكيمين أرسطو وأفلاطون.

٩ - آراء أهل المدينة الفاضلة.

١٠ - كتاب تحصيل السعادة.

١١- كتاب السياسة المدنية.

١٢- إحصاء العلوم.

١٣- تحقيق غرض أرسطو فى كتاب ما بعد الطبيعة.

١٤- عيون المسائل.

١٥- ما يصح وما لا يصح من أحكام النجوم.

فلسفة الفـــارابي

فلسفة تلفيقية (محاولة الجمع بين رأيى الحكيمين :(أفلاطون وأرسطو)

لقد كان للخلط الشنيع ـ بين آراء الفلاسفة ـ والذى حدث في مدرسة الإسكندرية، أثاره الخطيرة على مصير الفلسفة الإسلامية وأسلوب تناول مشكلاتها، بحيث قدر لها أن تسير فى طريق التغير والتلفيق.

وكان الفارابى أكبر ممثل لهذه النزعه فى الفكر الإسلامى، فقد خلط بين آراء كل من أفلاطون وأرسطو، وخيل إليه أن الحكيمين لا يختلفان فى آرائهما ولهذا نراه يبذل مجهودا كبيرا فى كتابه « الجمع بين الحكيمين » لكى يرد على القائلين بوجود خلاف بينهما، وهو يبدأ كتابه هذا بقوله :

« أما بعد فإنى لما رأيت أكثر أهل زماننا قد خاضوا وتنازعوا فى حدوث العالم وقدمه، وادعوا أن بين الحكيمين المقدمين المبرزين اختلافا فى إثبات المبدع الأول، وفى وجود الأسباب منه، وفى أمر النفس والتعقل، وفى المجازات على الأفعال خيرها وشرها، وفى كثير من الأمور المدنية والخلقية والمنطقية أردت فى مقالتى هذه أن

أشرع فى الجمع بين رأيهما والإبانه عما يدل عليه فحوى قوليهما، ليظهر الاتفاق بين ما كانا يعتقدانه، ويزول الشك والارتياب عن قلوب الناضرين فى كتبهما» [1].

ويتابع الفارابى معالجة الموضوع فيورد أولا تعريف أرسطو للفلسفة من حيث أنها العلم بالموجودات بما هى موجودة، ثم يستطرد القول بأن أفلاطون وأرسطو هما المبدعان الحقيقيان للفلسفة، وأن هذا هو رأى الأكثرين فيهما، ومن ثم ـ بحسب رأيه ـ يجب أن يكون ما يصدر عنهما من آراء هو الحقيقة بعينها ما دامت شهادة الكثرة والتواتر محك الصدق والصواب وأساس كل حقيقة. وعلى هذا فإذا وجدنا خلافاً بين آراء هذين الفيلسوفين، فإن هذا الخلاف إما أن يرجع إلى أن تعريف الفلسفة ـ الذى سقناه ـ غير صحيح، أو يكون رأى الناس فيهما غير صحيح، أو أن يكون قول الناس بوجود خلاف بينهما فى الأصول فيه نقص وتقصير.

أما تعريف الفلسفة فهو مطابق لصناعتها، ويتبين ذلك من استقراء أقسامها، وقد استخدم أفلاطون القسمة الثنائية فى مباحثها، أما أرسطو فقد استخدم القياس والبرهان، وهما متممان للقسمة الأفلاطونية.

وقد شرع الحكيمان فى استقصاء الموجودات والعلم بها بما هى موجودة دون اختراع أو إغراء أو ابداع.

أما القول بأن آراء الناس فيهما قد تكون غير صحيحة، فمردود عليه لان اجتماع الناس على رأى معين أمر يشهد بصحته، وقد شهد الأكثرون بتقديم هذين الحكيمين وضربوا بتفلسفهما الأمثال.

يبقى إذن الرأى الثالث، وهو أن فى معرفة الظانين بهما أن بينهما خلافا فى الأصول ـ تقصير.

ثم يشرع الفارابى بعد ذلك فى بيان أوجه الخطأ عند القائلين بوجود خلاف بينهما، ويمهد لذلك بقوله: «إن وراء كل موضوع خلاف سبب ظاهر».

---

(١) الجمع بين رأيي الحكيمين

ثم هو يذكر أن الناس يحكمون عادة بالكل عند استقراء الجزئيات ـ ذلك بصدد المعاشرات المدنيه والمعادن والطبيعيات، ولما كانوا يرون بين الحكيمين اختلافا كبيراً في السيرة والأفعال لهذا فقد حكموا بأنهما كذلك على خلاف في الاعتقاد وهذا وهم كبير ـ كما يقول ـ.

ويستقصى الفارابى أوجه الخلاف المظنونة بين الحكيمين ثم يحاول التوفيق بينهما بطريقة تعسفية ظاهرة، الأمر الذى أعاق أصالته الفكرية عن الانطلاق وعن التعبير فى وضوح واستقامة.

فمثلاً نجده بصدد « مسألة الجوهر » يشير إلى أن الناس ظنوا أن ثمة خلافاً بين الحكيمين فى فهم كل منهما لطبيعة الجوهر. فأفلاطون يرى أن الجواهر الكلية المعقولة هى أحق الموجودات بالوجود وهى أولاها وأسماها أما أرسطو فهو يرى ـ على العكس من ذلك ـ أن الاشخاص أى الجواهر المتشخصة المركبة من صورة مادة هى أوائل الموجودات وأحقها بالوجود.

ويرى الفارابى أن أفلاطون كان يتكلم عم الجواهر فى مجال العلم الإلهى حيث توجد الصورة البعيدة عن المادة، أما أرسطو فكان يتكلم عن الجواهر فى مجال المنطق والطبيعيات حيث تكون أقرب إلى المحسوس. وقد غفل المعترضون عن هذه الحقيقة، أى عن أن كلا منهما يتكلم فى مجال غير المجال الذى يتكلم فيه الآخر. وينتهى الفارابى إلى اثبات أن رأى الحكيمين فى الجوهر واحد فى المجال الواحد، يقول :« فلما كان بين المقصودين فرق ظاهر وبين الفريقين بون بعيد، وبين المبحوث عنهما خلاف، فقد صح أن هذين الرأيين من الحكيمين متفقان لا اختلاف بينهما، إذ الاختلاف إنما يكون حاصلاً إن حكماً على الجواهر من جهة واحدة، وبالإيضافة إلى مقصود واحد بحكمين مختلفين، فلما لم يكن ذلك كذلك فقد اتضح أن رأييهما يجتمعان على حكم واحد فقد تقديم الجواهر وتفضيلها »[1].

ويستطرد الفارابى ـ بعد ذلك ـ محاولاً التوفيق بين الحكيمين بصدد مشكلات

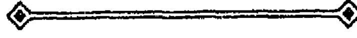
---

(١) الجمع بين رأيى الحكيمين.

المنطق والطبيعة والإلهيات والأخلاف والسياسة. ولقد كانت آراؤه بهذا الصدد من أهم العوامل التى ساعدت على قيام « مشائية إسلامية» يزعم أصحابها بانتمائهم لأرسطو مع أن موقفهم يغلب عليه فى جوهره الطابع الأفلاطونى الظاهر.



١ - الإلهـــــيات



أولاً ـ واجب الوجود، ذاته، وصفاته وأفعاله :

نعرف أن من أهم مشكلات الفلسفة مشكلة الكثرة والوحدة وأن هذه المشكلة عاناها الفكر الفلسفى اليونانى منذ نشأته، ونجد محاولات كثيرة

فى المدارس السابقة على أفلاطون بصدد هذه المشكلة. ونذكر بالذات محاولة الفيثاغوريين فقد عالجوا هذه المشكلة بأسلوبهم الرياضى ثم نجد بعد ذلك أن هذه المشكلة قد انتقلت إلى أكاديمية أفلاطون وأنها أحدث أزمة فى الفكر الأفلاطونى، فنجد سقراط يتساءل فى محاورة « برمينيدس» كيف تظهر كثرة محسوسة عن وحدة ؟ ثم لا يلبث أن يتجه إلى حل المشكلة بعد أن يفترض وجود مثل رياضية تقول : أن ثمة مثل عليا هى الاعداد المثالية من ١ إلى ١٠ وهذه الاعداد مبدؤها الواحد أو الأول ثم يبدأ التكثر عند الاثنينية ويستمر التكثر الى ما لا نهاية. انتقلت هذه المشكلة وهى محتفظة بطابعها الرياضى إلى مدرسة الإسكندرية الفلسفية مارة بالمدارس الهللينية ونجدها وقد تبلورت فى تاسوعات أفلوطين فى نظرية تقول بصدور الموجودات عن الواحد هذه الموجودات العليا الصادرة عن الواحد هى هذه العقول الكونية، وقد انتقلت فكرة هذه العقول الكونية ـ التى أشارت إليها مدرسة أفلوطين بكاملها مع ما لحق بها من رواسب إلى الفكر الإسلامى وظهرت فى فلسفة الفارابى ، فلسفته إذن هى المركز الذى صبت فيه تيارات الفلسفة العقلية عن الوحدة والكثرة . وقد صاغ الفارابى هذه النظرية فى نظرية العقول العشرة وعلى رأس هذه العقول نجد الواحد أو الأول عند الإسلاميين. ولا نريد أن نستطرد هنا فى البحث عن تفصيلات هذا الموقف الذى آل إلى المسلمين نتيجة لهذا التراث القديم(١) . وسنكتفى بالكلام عن صفات «الواحد» وذاته وفعله وعن طبيعة

(١) فيما يختص بالأصول اليونانية لنظرية العقول العشرة، راجع بحثنا بالفرنسية عن :
Essai d'un Paltonism Musulman.

الألوهية على وجه العموم ، يقول الفارابى : ان الموجود على ضربين : احدهما إذا «اعتبر ذاته لم يجب وجوده ويسمى ممكن الوجود، والثانى إذا اعتبر ذاته وجب وجوده ويسمى واجب الوجود، وإن كان ممكن الوجود إذا فرضناه غير موجود لم يلزم منه محال فلا غنى لوجوده عن علة، وإذا وجب صار واجب الوجود بغيره «وهذا الامكان إما أن يكون شيئا فيما لم يزل وإما أن يكون فى وقت دون نهاية، ولا يجوز كونها على سبيل «الدور» بل لابد من إنتهائها إلى شىء أول[٢]، لا يكون واجب الوجود بغيره، بل يكون واجب الوجود بذاته.

والممكن عنده ينقسم إلى قسمين :

١ – ممكن يبقى فى حيز الإمكان الصرف أى يبقى غير متحقق فى الوجود.

٢ – وممكن تحقق وصار واجب التحقق بغيره، أى وإن كان قد تحقق أى أصبح موجوداً بالفعل إلا أن وجوده هذا لم يتم إلا بتأثير غيره من الموجودات، فالممكن إذن محتاج إلى علة لكى تخرجه إلى الوجود وهذه العلة محتاجة لعلة أخرى لكى تخرج للموجود وهكذا تتسلسل المعلولات، ولا يمكن التسلسل إلى ما لا نهاية له، فيجب الوقوف عند موجود واجب الوجود بذاته موجود يكون دائما بالفعل له الكمال الأسمى لا يخضع للتغيير وهو عقل محض، وفعل محض، وخير محض، ومعقول محض، وعاقل محض. والعقل والعاقل والمعقول فيه معنى واحد (١) أى أن هذه الصفات لا تشكل كثرة فى ذات الواحد بل هى وحدة تامة، «ولذاته الوحدة المطلقة، والجمال السرمدى، والبهاء الاسمى وهو أشد مبتهج بذاته، وليس بمادة ولا تتعلق به المادة بأى وجه من الوجوه إذ هى شر – كما قال أفلوطين قبل الفارابى – ولا برهان عليه بل هو برهان جميع الأشياء وهو العلة الأولى لسائر الموجودات وتعيينه هو عين ذاته » .

معنى هذه العبارة الأخيرة أن الفارابى يفضل أن تعرف ذات الله من مضمون فكرتنا عنه ، ويرى أن هذا الطريق هو الذى يؤدى إلى معرفة الله وهو الدليل

---

(١) فيما يخص بالأصول اليونانية لنظرية العقول العشرة، راجع بحثنا بالفرنسية عن :
Eassi D'un Paltonism Musulman.

الانطولوجى الذى وجدناه عند أنسلم، ونجد ديكارت بعد ذلك يفضل هذا الطريق فى معرفة الله على معرفته بآثاره .

ومن ثم فإذا نحن تناولنا معنى الوجود الواجب بالتحليل ، وسلمنا بوجود واجبين للوجود فلابد أن يكونا متفقين من وجه ومختلفين من وجه آخر ، ويكون ما به الاتفاق غير ما به التباين بينهما فلا يكون كل منهما واحد بالذات، وإذن فالموجود الذى له غاية الكمال يجب أن يكون واحداً ويمتنع أن يوجد بجواره واحد آخر.

وواجب الوجود وهو الله واحد بالذات بطبيعته إذ هو غير مركب من أجزاء ولا جنس له يمكن تعريفه، أما الاسماء التى نطلقها عليه وتتضمن الاشارة إلى صفات معينة كالقدرة والحياة فيجب أن نطلقها عليه بالمماثلة ويسميها الفارابى « بالتمثيل القاصر » يعنى بذلك أن هذه المفاهيم أشرف مما لدينا أى أن صفات العلم والقدرة والحياة التى نصف بها الله هى أعلى وأشرف من الصفات التى نصف بها الانسان، وإذن فيجب أن نعتبر وصف الله بهذه الاوصاف من قبيل المجاز أى أنه من قبيل التمثيل القاصر، فمعرفتنابه يجب أن تكون أكمل معرفة لأنه أكمل موضوع للمعرفة. ولما كان شديد الضياء والاشراق فإننا ونحن ذوو معرفة وعقل محدودين نعجز عن الاحاطة بذاته وبفعله اذ أن المادة تقيد أيضاً هى الاخرى معرفتنا به . وصفات الله لا تختلف عن حقيقة جوهره أى عن ذاته لأنه واحد بسيط أى إنه يعلم ما هو خارج عن ذاته وهو لا يحتاج الى ذات لكى يعلم، أى إلى ذات أخرى يستفيد بعلمها الفضيلة خارجة عن ذاته، ولا فى أن يكون معلوماً إلى ذات أخرى لكى تعلمه،بل هو مكتف بجوهره فى أن يعلم ويعلم ، وليس علمه بذاته سوى جوهره فإنه يعلم ذاته، وانه علم فهو ذات واحدة وجوهر واحد (١) وهو حكيم بحكمة من علمه بذاته، والله حق لأنه موجود، ووجوده أكمل وجود، والله حى بل هو الحياة عينها، وحياته فى أنه عقل بالفعل ومعقول بالفعل فهو أبدا عاقل.

عرضنا لصفات الله ولذاته ولأفعاله بحسب موقف الفارابى،ويبدو أن هذا العرض هو مدخل لا غنى عنه للتعرض لأدلة إثبات وجود الله.

---

(١) آراء اهل المدينة الفاضلة ص ١١ .

ثانياً ـ أدلة إثبات وجود الله :

يذكر الفارابى أن ثمة طريقين للبرهنة على وجود الله: الطريق الاول هو طريق الحكماء الطبيعيين وهم الذين ينظرون فى الطبيعة للاهتداء لصانعها أى الاستدلال على وجود الخالق بالصعود من آثاره، ومعنى ذلك الصعود من الفعل الى الفاعل، ويرى الفارابى أن الباحث يختلط عليه الأمر إذا سلك هذا الطريق فلا يعرف الخالق حق المعرفة،أى أنه لا يعرف علة الخلق بتتبع المعلولات، وهذا هو دليل المحرك الاول عند أرسطو ودليل الصنع عند الفلاسفة الطبيعيين ذلك لأننا قد نضل فى معرفة تسلسل الاشياء بعضها عن البعض الآخر، وينتهى عقلنا إلى الاخفاق فى هذا الصدد ذلك لأنه يعجز عن الاحاطة بسائر الموجودات، ومن ثم فإننا لن نصل إلى معرفة الخالق بواسطة هذا الدليل (١).

أما عن الطريق الثانى فهو طريق الحكماء الإلهيين حيث نتأمل عالم الوجود المحض، ويرى الفارابى إن أفكار الوجود والوجوب والإمكان معان مركوزة فى الذهن يدركها العقل دون وساطة معان أخرى، ولو نظرنا فى الوجود من حيث هو لوجدنا أنه إما أن يكون واجبا، وهو صفة الموجود الذى وجوده من ذاته بحيث لو فرض عدمه لزم عن ذلك محال، وإما أن يكون ممكنا وهو الموجود الذى وجوده من غيره بحيث لو فرض عدم وجوده لما لزم عن ذلك محال، وهذا الوجود الممكن يستوى وجوده وعدمه أى أنه لا ضرورة تلزم وجوده أو عدمه بحيث اذا اوجد لابد أن يكون وجوده من غيره، ولا يمكن التسلسل فى ارجاع الممكن الى غيره أى فى ارجاع الموجود الممكن الى سبب آخر ممكن الوجود فان ذلك سيمضى بنا الى ما لا نهاية وسيمتنع فى هذه الحالة وجود الممكن فلابد إذن من الانتهاء إلى شئ واجب الوجود بذاته هو المبدأ الاول الذى هو علة جميع الممكنات ويجب أن نحذر من خلط هذا بدليل الآثار استنادا إلى أن كلاً منهما يطبق فكرة امتناع التسلسل الى ما لا نهاية اذ الواقع أن هذا الدليل هنا لا يصعد من المخلوقات الى خالق مستندا الى ضرورة الوقوف عند علة أولى لهذه المخلوقات هى الله بل اننا هنا نتناول فكرة الوجود فنقسمها الى ما هو واجب الوجود بذاته دون حاجة الى غيره لاتمام وجوده والى ما هو غير واجب الوجود بذاته أى الممكنات ونرى أنه لا يمكن التسلسل فى

(١) راجع مقدمة ابن خلدون (الفصل الخاص بالفلسفة).

دائرة الممكنات الى ما لا نهاية فيجب الوقوف عند مبدأ أول للممكنات هو واجب الوجود.

ويرى الفارابى كما يرى ابن سينا أن هذين الطريقين فى اثبات وجود الله تتضمنها الآية ٥٣ من سورة فصلت « سنريهم آياتنا فى الآفاق وفى نفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق. أو لم يكف بربك أنه على كل شئ شهيد ».

الشطر الأول من هذه الآية هو طريق الحكماء الطبيعيين فى الاستدلال على وجود الله ، والفارابى يفضل الطريق الثانى.

ثالثاً ـ العقل الإلهى أو نظرية « الفيض» وترتيب الموجودات :

الله عند الفارابى عقل برئ عن المادة وهو واحد بجميع معانى الوحدة، وإذا كان الله واحدا على هذه الصورة فإن علينا أن نتساءل عن كيفية صدور الموجودات المتكثرة عنه بدون أن يحدث فيه تعدد، ثم لنا أن نستفسر عن كيفية اتمام هذا الصدور وتشييد العالم فى الزمان. ونحن نعلم أن نظرية الصدور أو الفيض انحدرت من بعض مقتطفات من تاسوعات أفلوطين نخص بالذكر من هذه المقتطقات ما هو موجود فى كتاب أثولوجيا أرسطاليس، هذه الكتاب الذى كان له تأثيره الخطير على الفكر الاسلامى، واذا كان أفلوطين قد استعمل الرمز والتشبيه لتوضيح فكرته عن الصدور الضرورى فإننا نجد أن الاسلاميين وعلى رأسهم الفارابى قد تلقوا هذه الفكرة وحددوا عمليه الفيض بطريقة عقلية على خلاف طريقة أفلوطين الرمزية الشعرية.

يقول الفارابى : إن الموجودات جميعاً تصدر عن علم الواحد هذا العلم الذى هو بالفعل دائماً. فالله يعقل ذاته وصدور العالم هو نتيجة حتميه لعلمه بذاته فعلمه تعالى هو علة وجود الشئ الذى يعلمه فيكفى أن يعلم الله شيئا حتى يكون هذا العلم الالهى تأسيسا وتشييدا لهذا الشئ أو أن علم الله هو علم بالفعل ذلك الفعل الذى لا تشوبه شائبة من القوة وبمعنى آخر ذلك الفعل الذى لا يكون قد خرج من القوة الى الفعل أو هو ذلك الفعل المحض. ولهذا فإن عملية صدور الموجودات عن الله لا تتم فى حركة. فالفيض عملية عقلية آلية وليس الوجود غاية الواحد أو كمالاً له، فهو ليس بحاجة اليه ومعنى ذلك أن الله لا يصدر عنه الوجود غائباً بل

فعل الصدور تلقائى نتيجة لخصوبة الواحد وسعة جوده وغناه المطلق.

وقد أوضح لنا الفارابى أنه ما دام الأول واحد، فيجب أن يكون الصادر عنه أُحدى الذات، وهذا الصادر الأول يجب أن يكون مفارقاً معقولاً فلا يجب أن يصدر عن الواحد الكامل إلا واحد، وذلك لأن صدور أكثر من واحد عن ذات الله، يعنى تعدد الذات الإلهية أى وجود كثرة فى ذاته تعالى وهذا محال. وعملية الصدور تقوم أصلاً على فعل التعقل وبمعنى آخر أن قوة الفيض تستند الى تعقل الله وصدور العقول عنه فى ترتيب تنازلى.

كيف اذن تترتب الموجودات ابتداء من الواحد فى عملية الفيض ، ويحدد الفارابى سته مراتب للوجود : الاولى يصدر فيها العقل الاول وهذا ممكن الوجود بذاته بالنسبة الى الاولى وهو واجب الوجود بالاول .

وتعدد الاعتبارات فى علم هذا الصادر الأول هذا هو الذى يسمح بصدور الكثرة فى الوجود فهو يتعقل من جهة واجب الوجود ومن جهة أخرى يعقل ذاته أى أنه ممكن الوجود بذاته وواجب الوجود بغيره، واذن فيأتيه التعدد من ذاته وتأتيه الوحدة من الله. هذا التعدد الذى أشرنا اليه وهو تعدد الاعتبارات العقلية فى ذات العقل الاول هو مصدر ابداع الكثرة والابداع والتكثر شئ واحد فى سائر الوجود فيحصل من العقل الاول لايجابه بالواحد، العقل الثانى، ثم يحصل منه من ناحية كونه ممكنا لاتجاهه الى ذاته، يحصل منه الفلك الاعلى بمادته وبصورته التى هى النفس.

ثم أنه من العقل الثانى يحصل عقل ثالث وسماء ثانيه هى كرة الكواكب الثابته، ويحصل من العقل الثالث عقل رابع وكرة زحل ومن العقل الرابع يحدث عقل خامس وكرة المشترى ومن العقل الخامس يصدر عقل سادس وكرة المريخ، ومن العقل السادس يصدر عقل سابع وكرة الشمس ومن العقل السابع يصدر عقل ثامن وكرة الزهرة ومن العقل الثامن يصدر عقل تاسع وكرة عطارد، وبهذا يصبح عدد العقول كنتيجة لعملية الصدور تسعة عقول وتصدر عنها الاجرام السماوية، وكل واحد من هذه العقول فرع قائم بذاته، ومجموع هذه العقول يشكل مرتبة

الوجود الثانية. أما المرتبة الثالثة فإنه يوجد فيها العقل الفعال (١) الصادر عنه العقل التاسع وهو عقل فلك القمر ويسميه الفارابى روح القدس أو الروح الامين وهو مجرد عن المادة، وهمزة الوصل بين العالم العلوى، والعالم السفلى وهو الذى يدبر ما تحت فلك القمر.

أما المرتبة الرابعة فى الوجود فهى مرتبة النفس، وعندها يتكثر أفراد الانسان.

وفى المرتبة الخامسة توجد الصورة أى صورة الأشياء المادية. **أما فى المرتبة السادسة** فتوجد المادة، والمراتب الثلاث الاولى وهى : مرتبة الالوهية ومرتبة عقول الافلاك ، ثم العقل الفعال فهى ليست مادية، ولا تحل فى أجسام ، أما المراتب الثلاث الاخيرة وهى : النفس، والصورة والمادة فهى تحل فى الاجسام.

أما الاجسام وهى التى تنشأ من القوة المتخيلة فى العقل فهى على سته أجناس هى:

الأجرام السماوية والحيوان الناطق وغير الناطق، أجسام النبات والمعادن والعناصر الاربعة، وبذلك تتم سلسلة الصدور الضرورية كما يرتبها الفارابى. ونستخلص من موقفه هذا :

١ - إن الصدور فعل ضرورى وأنه لا يمكن أن يوصف بأنه خلق، ففكرة الخلق مرادفه للاحداث أى للايجاد فى الزمان أى الحدوث عن عدم (٢)

والصدور عند أفلوطين وكذلك عند الفارابى أزلى قديم ولو أن الاسلاميين أرادوا ان يتهربوا من القول بقدم العالم على طريقة أرسطو وكذلك لم يكن فى استطاعتهم عقليا البرهنه على حدوث العالم (٣) ولهذا فقد اتجهوا إلى فكرة وسط بين الحدوث والقدم وهى فكرة الفيض أو الصدور والتواجد خارج الزمان، ففعل الصدور ضرورى قديم إذ ما دام الواحد جواداً فياضاً فالصدور كذلك يكون دائماً مرتبطاً بهذه الخصوبة الغنية.

(١) راجع فيما بعد مشكلة العقل الفعل وانتقالها من أرسطو إلى المسلمين عن طريق شروح الاسكندر الافروديسى.

(٢) الخلق او الحدوث من عدم ويسميه المدرسيون Greation ex nihili

(٣) المرتبة الاولى فى الوجود هى وجود الواحد.

٢ - الأمر الثانى أن فعل الصدور هو فعل تلقائى يحصل نتيجة لخصوبة الواحد المطلقة وكماله الفائض الاشعة عن الشمس وهذا الصدور التلقائى معناه أن الفعل غير ارادى وان الواحد تصدر عنه الموجودات لا نتيجة لفعل ارادى له بل هكذا تلقائيا فيصبح الإيجاد مماثلاً لعدم الايجاد أى يتساوى الوجود والعدم، وكيف يتفق هذا مع القول بأنه عاقل ومعقول وأنه عالم بذاته وعلمه بذاته هو اساس صدور الموجودات عنه فيكون علم الله وعقله على هذه الصورة الضرورية التلقائية بينما علم الانسان وارادته مرتبطين أشد الارتباط، والحال أن الانسان ممكن ناقص والله واجب الوجود له الكمال الاسمى.

٣ - إن هؤلاء وقد أحسوا بخطورة مشكلة انتفاء الفعل الارادى عند الله حاولوا من جهة أخرى أن يتجاوزوا هذه المشكلة تجاوزًا لا يحلها بل يتلافاها دون أن يواجهها مواجهة صريحة فقالوا بأن العقل وارادة الفعل شئ واحد فى ذات الله، ولكن هذا القول قد يصدق على غير مذهب الفيض كما نجد ذلك عند المتكلمين مثلا اذ أننا هنا لا نتكلم عن فعل بالمعنى اللغوى الدقيق بل نضع الفعل الألهى مرادفا للصدور أو الفيض فصفات الفعل هنا ليست هى نفس صفات الفعل التى يوردها القرآن وكذلك المتكلمون والتى تتضمن معنى الخلق من العدم فى الزمان.

٤ - التسلسل ضرورى وواجب وكل حلقة فى السلسلة تصدر بالضرورة عن الحلقة السابقة عليها.

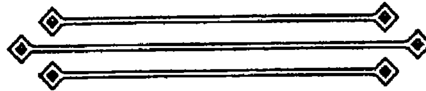
٥ - أن الفارابى يستعير من أفلوطين القول بأن العالم المعقول يتضمن صور الاشياء ومثلها وقد وضع أفلوطين هذه الصور أو مثل أفلاطون فى العقل الاول وكذلك فعل الفارابى.

٦ - أن أصحاب نظرية الفيض سواء كانوا من مدرسة الاسكندرية أو المدرسة الاسلامية أو المسيحية يوحدون بين فعل المعرفة وفعل الايجاد فهناك مطابقة بين المعرفة وبين الوجود، أو أن المعرفة هى تشيد الوجود وهى أصل الكثرة فى الوجود اذ تبدو الكثرة من اتجاه العقل الاول إلى ذاته أى من اعتباره عاقلا لذاته معقولة له وعن هذا الاتجاه الإبستمولوجى تصدر وحدات الوجود التى أشرنا اليها فى سلسلة الفيض .

٧ – هذا النظام الصادر عن الواحد هو في نفس الوقت مظهر للعدل الالهى كما هو كظهر لوحدة الذات الالهية، فالعلم فى نظر الفارابى مرتب بحسب نظام طبيعى حكيم وعادل معا.

٨ – بينما نجد الفارابى يتكلم عن عشرة عقول فى آراء أهل المدينة الفاضلة نجده يشير الى عدد أقل من العشرة فى رسائل أخرى ثم نجد ابن سينا بعد ذلك يضمن مذهبه نظرية العقول العشرة تلك العقول التى أصبحت أساسا للتخطيط العام للموقف الاسلامى الفلسفى فى جملته، بحيث يمكن أن نقول أن فلسفة الاسلاميين تقوم فى جوهوها على نظرية العقول العشرة، غير أن ابن سينا تارة يجعل العقول ثمانية وطورا يجعلها تسعة وتارة أخرى يجعلها سبعة وسنرى أبا البركات البغدادى فيما بعد يسخر من الفارابى وابن سينا وغيرهما من فلاسفة الاسلام لأنهم أوردوا هذه النظرية ايرادا بدون سند برهانى ووضعوها وضعا بدون أى تحقيق أو بحث فكأنها كالوحى المنزل وكان الاخرى بهم أن يسهلوا على الناس مهمة البحث فيها فيقولوا بأنها وحى فيمتنع الباحث عن التشنيع عن كلامهم.

ويقول ابن رشد بعد ذلك أن مثل هذه الاشياء هى التى أضاعت هيبة فلاسفة الاسلام وجعلت الغزالى يشدد النكر عليهم ويبين تهافتهم (١) .

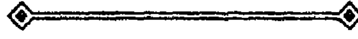


(١) يلاحظ ان الغزالى لم يقتنع بنظريات الفلاسفة سواء فى قولهم بالصدور (او بقدم العالم) وحاول البرهنة على حدوثه.






٣ - النفـــس



مذهب الفارابى فى النفس يشبه ـ إلى حد ما ـ مذاهب اليونان من حيث أنهم كانوا يرتبون النفوس بحسب مراتب الوجود فللعالم نفس ولكل سماء نفس ثم للإنسان نفس وللحيوان نفس وللنبات نفس، وهذه النفوس تتفاعل فيما بينها، وأعلاها شرفا هى نفوس السموات والعالم، وتتناقص درجة الشرف إلى أن تصل إلى النفس النباتية، لا شك أن أرسطو هو الذى وضع الصيغه النهائية لترتيب النفوس بحسب ما ذكرناه.

١ - **والنفس البشرية عند الفارابى هى « استكمال أول لجسم طبيعى آلى ذى حياة بالقوة»** وهذا هو التعريف الارسطى للنفس (١) وهى صورة الجسد، على أن الفارابى يؤكد أن النفس جوهر بسيط روحانى مباين للجسد وهنا نجده يتجه اتجاها أفلاطونياً واضحا من حيث طبيعة النفس، ويبرهن على رأيه هذا بأدلة ذات طابع أفلاطونى فى جملتها منها :

أن النفس تدرك المعقولات، والمعقولات معان مجردة فلابد أن تكون طبيعتها من طبيعة موضوعات إدراكها، ومن ثم فلابد أن تكون النفس جوهراً معقولا، والامر الثانى أنها تشعر بذاتها مستقلة عن آلتها أى الجسم، وأيضا هى تدرك الاضداد والمادة لا تقدر على ذلك فهى إذن مباينة للمادة ... وأخيرا فإننا نرى أن العقل قد يقوى بعد الشيخوخة بينما تسير المادة أى الجسد إلى الأضمحلال فليست النفس إذن كالجسد .

والنفس تفيض من العقل الفعال (واهب الصور) وهى تحدث عند حدوث البدن المستعد لقبولها أى أنها لا توجد قبل وجود البدن كما قال أفلاطون ثم أنها

(١) راجع للمؤلف الجزء الثانى من تاريخ الفكر الفلسفى (النفس عند ارسطو).

لا تنتقل من بدن إلى آخر على ما يقول به أصحاب مذهب التناسخ، ولما كانت ذات طبيعة معقولة غير مادية فهي تبقى بعد فناء البدن، ومعنى هذا ، التسليم بخلود النفس، وقد كانت مشكلة خلود النفس موضع جدل كبير عند الاسلاميين فبعضهم يرى أن الفارابى ينكر خلود النفس والبعض الآخر يقرر أنه يثبت خلودها ، والواقع أن موقف الفارابى بهذا الصدد يشبه موقف أرسطو، فأرسطو يذكر فى كتاب (النفس) أن الذى يفسد فى النفس هى القوى المتعلقة بالبدن وغرائزه ، أما العقل بالفعل فيلوح أنه خالد لا يفنى، والفارابى يذكر أن للنفس قوة الإدراك ولها فروع وقوى منبثة فى البدن، والنفوس الجاهلة وهى التى لم تصل إلى حد الكمال بمعرفة الخير الاسمى هى التى تفنى بفناء الجسد لأنها لا تزال متصله بمطالب الجسد ونوازعه الشريرة، أما النفوس الكاملة وهى التى عرفت السعادة وعملت على بلوغها فهى التى تخلد وتبقى بعد زوال البدن، وثمة طائفة ثالثة من النفوس وهى التى عرفت السعادة ومع ذلك أعرضت عنها، ومصيرها أيضا كمصير النفوس الجاهلة الشقية (١).

فالنفوس الخالدة إذن تحصل على سعادتها وهى الخير الاعظم عن طريق الفلسفة أى عن طريق ممارسة العلم النظرى والعلم العملي، ولن يتم لها ذلك الا إذا اكتملت لديها جودة الرؤية وقوة العزم وجوده التمييز ، وحدوث كل من مرهون بالابتعاد عن نوازع البدن، وغواياته، ومن ثم فإن النفس الخالدة هى التى تكتمل لديها أسباب الحكمة فلا تكون بحاجة إلى الجسد فلا تخضع لأوامره ونوازعه، ويكون معنى هذا أن نفوس الجاهلين تفنى بفناء الجسد، فكيف يستقيم هذا الرأى مع ما يذهب إليه الفارابى من أنه يلزم بالضرورة عن فهمنا لطبيعة النفس وجوهوها الروحى، أنها تبقى بعد البدن؟ ذلك أن ربط الخلود بطبيعة النفس إنما يسوى بين النفوس فى مصيرها: الكاملة منها والجاهلة الفاسقة.

والواقع أن الفارابى لم يوضح تماماً مشكلة خلود التفس ومصيرها بعد الموت فلم يدل برأى حاسم بهذا الصدد مما أثار طائفة من التعليقات المتعارضة حول

(١) آراء أهل المدينة الفاضلة ص ١٠١.

الموضوع. بل ذهب ابن رشد إلى أن الفارابى نفى خلود النفس وقال أن الخير الأقصى يبلغه الانسان فى هذا العالم عن طريق المعرفة وأن الانسان لا يصبح جوهراً مفارقاً ، وأن النفوس الانسانية فنيه. وذهب البعض الآخر إلى أن الفارابى يقول فقط بفناء الانفس الجاهلة وهم الهالكون الصائرون إلى العدم كالبهائم والسباع والافاعى (١)، الذين تبقى نفوسهم هيولانية فتبطل ببطلان الجسد . غير أن الفارابى يشير إلى خلود بعض الانفس فى الشقاء وهى نفوس أهل المدن الفاسقة.

ومع هذا يمكننا التمييز بين ثلاثة أنواع من النفوس إذا استبعدنا الرأى القائل بفناء النفس والذى يؤكد ابن رشد فى استعراضه لموقف الفارابى من مشكلة خلود النفس :

أ) نفوس خالدة وهى التى وصلت إلى مرتبة الكمال فى المعرفة ،والعمل فاستحقت بلوغ السعادة والخلود فيها.

ب) نفوس خالدة حصلت على معرفة الخير ولكنها أعرضت عنه ولم تعمل به بل سلكت طريق الغواية وهذه النفوس الفاسقة تخلد فى الشقاء لأنها لم تربط بين المعرفة والسلوك .

ج) نفوس فانية وهى النفوس الجاهلة التى لم تعرف الخير ولم تسع اليه فبقيت بحالتها الهيولانية فقسدت الجسد ويكون مصيرها الفناء التام .

على أنه تبقى مشكلة خلود العقل المستفاد موضوع تساؤل كبير إذا صدق رأى ابن رشد عن قول الفارابى بفناء النفس، ثم أن موقف الفارابى العام فى قوله اتصال النفوس بالعقل الفعال يعتبر موقفاً لا يمكن تفسيره على ما سنرى وقد كان هذا الغموض بالذات هو الذى أثار مشكلة العقل الفعال عند شراح أرسطو كما ذكرنا.

٢ - **قوى النفس** : للنفس قوى متعددة ، منها قوى محركة وأخرى مدركة.

أ) والقوى المحركة منها القوى المنمية وهى النفس النامية عند أرسطو وتوجد فى النبات والحيوان والانسان على السواء وغايتها حفظ النوع فى الوجود ، وتشتمل القوى المنمية على الغاذية والمربية والمولدة.

---

(١) آراء اهل المدينة الفاضلة ص ٩٩ وما بعدها.

والقوى النزوعية أيضاً من القوى المحركة، وهى إما شهوانية تسعى وراء الصالح المفيد أو غضبية تبتعد عن الضار المؤلم (١).

ب) وأما القوى المدركة فى النفس فمنها القوى الحساسة وهى تشتمل على الحواس الخارجية الخمس وكذلك الحس الباطن. ومنها كذلك المتخيلة وهى التى تحفظ رسوم المحسوسات بعد غيبتها عن الحس، وتسمى المتخيلة فى الحيوان «بالوهم» وبه تدرك الشاة عداوة الذئب، وتسمى عند الانسان بالمفكرة وهى تؤلف تركيبات من عناصره محفوظة مطابقة للواقع أو غير مطابقة له.

وبعد المتخيلة نجد الحس المشترك وهو الذى يتقبل المحسوسات ويحفظها كما تحتفظ الذاكرة معطيات الحس الباطن.

وهذه القوى النفسيه المتعددة التى أشرنا اليها لا تهدد وحدة التنفس إذ إن النفس واحدة وجميع قواها مرتبة بحيث تكون الواحدة منها صورة لما دونها ومادة لما فوقها، وهى مرتبطة بالجسد أشد الارتباط ، فالنفس إذا لم يوجد جسد مستعد لقبولها لا يتهيأ لها الوجود أصلا، والجسد أشبه بمدينة يقوم على كل قسم منها رئيس خاضع للرئيس الاعلى وهو القلب.

وأخيراً نجد القوة الناطقة وهى التى تعقل المعقولات وتميز بين الجميل والقبيح وبها يتم تحصيل الصناعات والعلوم. وللناطقة قوتان: قوة نظرية المعرفة وأخرى عملية يتم بها تحصيل الصناعات والمهن .

والعقل النظرى على مراتب : العقل الهيولانى والعقل بالملكة، والعقل المستفاد.

١ - أما الهيولانى أو العقل بالقوة فهو قوة من قوى لنفس مستعدة لإنتزاع ماهيات الأشياء وصورها دون موادها (٢) فتكون المعقولات بالنسبة لها قبل أن تعقلها معقولات بالقوة وهذه تقابل العقل المادى عند الكندى والاسكندر الافروديسى.

٢ - العقل بالملكة أو العقل بالفعل، وهو العقل الذى يتم فيه نقل المعقولات

---

(١) آراء اهل المدينة الفاضلة ص ٤٩ . (٢) رسالة العقل للفارابى ص ١٢ .

بالفعل، فإذا حصلت المعقولات بالفعل فى العقل صارت له ملكة وأصبح هو عقلا بالفعل وذلك بالنسبة لما تعقله من معقولات ، أما مالم يعقله منها فإنها تكون بالنسبة له بالقوة. إذ أن للمعقولات وجودين: وجود بالقوة فى الاشياء قبل أن تعقل ووجودا آخر لها فى العقل بعد أن يتم تحررها بالكلية عن علائق المادة.

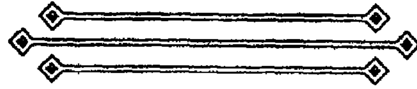
٣ - **العقل المستفاد** : وحينما تصبح المعقولات قائمة فى العقل بحيث يدركها كما لو كانت غير خارجة عن ذاته فإنه فى هذه الحالة يسمى عقلاً مستفاداً، إذ هو العقل بالفعل الذى عقل المعقولات المجردة، وأصبح فى إستطاعته أن يدرك الصور المفارقة أى تلك التى لم تكن فى مادة أصلا كالعقول السماوية، ولما كان العقل المستفاد فى غنى عن المادة اطلاقا بعكس الهيولانى والعقل بالملكة لهذا فهو وحده الجزء الخالد فى النفس وهو القريب من العقل الفعال.

٤ - **العقل الفعال**: ليس هذا العقل من مراتب العقول الانسانية إذ هو عقل كونى ويسميه الفارابى الروح الامين وروح القدس وهو آخر سلسلة العقول السماوية وهو الذى يخرج المعقولات من القوة إلى الفعل، ويخرج العقل من القوة إلى الفعل إنسياقاً مع المبدأ الارسطى العام القائل بأن كل ما هو بالقوة إنما يخرج إلى الفعل بتأثير شئ أخر بالفعل. ونسبة العقل الفعال إلى العقل الانسانى كنسبة الشمس إلى العين فكما أن الشمس تخرج العين من أبصار بالقوة إلى أبصار بالفعل فكذلك العقل الفعال يجعل العقل مدركا بالفعل بعد أن كان بالقوة (١).

والفارابى يسمى العقل الفعال « واهب الصور» ، ويقصد بذلك أن هذا العقل يشتمل على المعقولات جميعا أى صور الموجودات وهذه هى المثل الأفلاطونية ولكن أفلاطون يجعلها قائمة بذاتها، أما الفارابى فإنه يتابع رأى أفلوطين فيضع المثل فى العقل الفعال أو عقل فلك القمر وكان أفلوطين قد وضعها فى العقل الاول الصادر عن الواحد .

وإذا كان العقل الفعال هو الذى يمكن العقل الانسانى من الإنتقال من القوة إلى العقل فإن المعرفه الانسانية تصبح مرتبطة بعامل كونى خارج من النفس، ومن ثم كيف نفسر قبول الفارابى للإدراك الحسى وإعتباره أول طرق المعرفة؟ الواقع أننا نجد عند الفارابى مزيجاً من موقفين متعارضين :

الموقف الأول لأرسطو الذى يؤكد أن كل معرفة فإنما مصدرها الأول الإحساس، أما الموقف الثانى فهو أنه ولو أن لدى النفس استعدادا للمعرفة، إلا أن عملية المعرفة ذاتها هى إشراق من العقل الفعال، ولم يبين الفارابى صراحة تدخل الفعل الإشراقى فى عمليات الإحساس إلا أن طبيعة المذهب تقتضى ذلك. وسنرى كيف يوضح السهر وردى صاحب الإشراق قيمة العامل الإشراقى، وتدخله فى عمليات الإحساس ، وذلك بعد أن تكتمل للمذهب الأشراقى أسباب الظهور.



٣ - الأخـــلاق (١)

تستمد نظرية الفارابى فى الأخلاق أصولها من النظرية اليونانية الأخلاقية بصفة عامة تلك التى ترى فى السعادة الخير الأقصى للحياة الإنسانية بكافة أنشطتها، كما أنهـا تنبع بصـفـة خاصـة من مـوقف أرسطو الأخـلاقى. فـالأخـلاق عند كل من الفـارابى وأرسطو علم عـملى، أى أنه على ممارسة الأفـعـال المحمـودة وإتباع القـدوة الصالحة لإكتساب ملكة الأفعال الخلقية ، فكل إنسان حاصل على القدرة على فعل الخير (٢) ولكنه ينميها بالفعل والممارسة (٣). وكـذلك فإن الاخـلاق الفـردية عند أرسطو والفارابى تخضع للعلم المدنى أى لعلم السياسة، فكأن السلوك الفردى يتفرع من السلوك الاجتماعى، وهكذا يظهر الإرتباط الوثيق بين نظرية الفارابى فى المدينة الفاضلة ونظريته الأخلاقية، من حيث أن السعادة غاية الفرد وغاية الاجتماع المدنى على السواء :

(١) فيما يختص بموقف الفارابى الأخلاقى والسياسى راجع مؤلفاته التالية : آراء أهل المدينة الفاضلة «كتاب السياسة» «السياسات المدنية» «تحصيل السعادة» «رسالة فى التنبيه على سبيل السعادة» «المملكة الفاضلة» «المبادئ الانسانية» «جوامع كتاب النواميس لأفلاطون» . وفيما يختص بنظرية النبوة راجع : «تحصيل السعادة ص ٤٣ وما بعدها» . «آراء أهل المدينة الفاضلة ص ٨٥ وما بعدها» .

(٢) اشارة الفارابى هنا إلى القوة الفطرية على فعل الخير قد تكون بتأثير أفلاطون، وكان يمكن ردها أيضاً لأرسطو باعتبار أنها قوة صدفة تجره إلى الفعل بالممارسة ولكن الفارابى يشير صراحة إلى أنها قوة فطرية وأرسطو يرفض التسليم بمبادئ أى قوى فطرية سابقة على التجربة أو الممارسة.

(٣) يقول الفارابى : «إن الاشياء التى اذا اعتدناها اكتسبنا الخلق الجميل، هى الأفعال التى شأنها أن تكون فى أصحاب الأخلاق القبيحة، والحال فى التى بها يستفاد تحصيل الأخلاق، كالحال التى تستفاد بها الصناعات.. (والفعل) الجميل ممكن للانسان، أما قبل حصول الخلق الجميل فبالقوة التى فطر عليها وأما بعد حصولها بالفعل، وهذه الأفعال التى تكون عن الأخلاق، إذا حصلت بأعبائها، حتى اعتادها الانسان قبل حصول الأخلاق، حصلت الأخلاق، التنبيه على سبيل السعادة – طبعة حيدر أباد الدكن ١٣٤٦ ص ٨.

١ - السعادة كخير اقصى واكمل الغايات :

يقول الفارابى :«السعادة هى غاية ما يتشوقها كل إنسان، وأن كل من ينحو بسيعه نحوها، فإنما ينحوها على أنها كمال ما .. وكل كمال غاية يتشوقها الإنسان، فإنما يتشوقها على أنها خير ما، فهو لا محالة مؤثر، ولما كانت الغايات التى تشوق على أنها خيرات مؤثرات، كثيرة، وكانت السعادة أجدى الخيرات المؤثرة. وقد تبين أن السعادة من بين الخيرات أعظمها خيرا، ومن بين المؤثرات أكمل كل غاية يسعى الإنسان نحوها (إذ أنها تؤثر لذاتها وما يؤثر لذاته، أفضل مما لا يؤثر لغير ذاته »(١) .

وإذاً فكل إنسان يطلب السعادة، وهو يطلبنها لأنها كمال من الكمالات الإنسانية، وهذه الكمالات غايات يطمح الإنسان إلى تحقيقها ويؤثرها على غيرها، ولما كانت السعادة هى من بين الغايات أعظمها قدرا، وأنها إذا تحققت للانسان لم يحتج لغاية أخرى غيرها، وتبين لنا أنها إنما تطلب لذاتها، وأنها مكتفية بذاتها من حيث أنها الخير الأقصى للانسان وأكمل الخيرات التى يفضلها على غيرها .

فما هو إذن السبيل إلى تحقيقها والامور التى بها يمكن الوصول اليها؟ وسنرى كيف يتم تحصيل السعادة عن طريق ممارسة الفضائل .

٢ - الفضيلة.

يرى الفارابى أننا نحصل عن السعادة عن طريق اكتساب الفضائل وعلى رأسها الفضائل الأخلاقية. وهو يرتب أربعة أجناس للفضائل وهى : الفضائل النظرية والفضائل الفكرية والفضائل الخلقية والفضائل العملية (٢).

أما الأولى فانها تنصب على طلب المبادئ الأولية للمعرفة والعلم بالأشياء علما نظريا فحسب من حيث هى موجودات لامن حيث منفعتها العملية، وأما الثانية فالمقصود بها . على الأرجح عند الفارابى علوم السياسة والاقتصاد وفن الحرب(٣)

(١) م.س - ص ٢ وما بعدها.

(٢) تحصيل السعادة ص ٢٢ - ٣١.

(٣) م. س ص ٢٢

والثالثة وهى الفضائل الأخلاقية مدارها البحث فى السلوك الأخلاقى للانسان .. وأخيرا الفضائل العملية التى يراد بها اكتساب الفنون العملية المعروفة.

ولما كانت الفضائل الأخلاقية هى أسمى هذه الفضائل قدرا وأشرفها مرتبة من حيث أنها أكثر الفضائل اسهاما فى تحقيق السعادة ، فالفلسفة الأخلاقية هى التى تخضع قواعد السلوك المؤدى إلى تحصيل السعادة وهى تشتقها من الممارسة العملية والتجربة الحيوية، لهذا نجد الفارابى يهتم بدراستها وبيان الطرق المؤدية إلى تحصيلها.

ويلاحظ أن المعلم الثانى قد استعار نظرية أرسطو (١) فى تعريف الفضيلة الخلقية ومضمونها أن الفضيلة هى ملكة اختيار الوسط العدل بين طرفين : إفراط وتفريط كليهما رذيلة، والمقصود بالوسط العدل - وهو غير الوسط الحسابى - أنه الذى يحدده مجال الممارسة والعمل ، فالشجاعة مثلا وسط بين الجبن والتهور ، ولكنها أقرب إلى التهور منها إلى الجبن، والكرم وسط بين التقتير والاسراف ولكنه إلى الاسراف أقرب .

وكذلك يعدد الفارابى - مثله فى ذلك مثل أرسطو - أنواع اللذات ويرى أن لذات الحواس سريعة سهلة المنال، أما لذات العقل التى تكتسب بممارسة الخصال الحسنة مثل جودة الرؤية والتمييز وقوة العزم ، ويعنى بها الحكمة، فهى تطابق أسمى غاية يتوق إلى بلوغها الانسان من حيث أنها تمام كمال فعله الخاص به من حيث هو ناطق، أى حاصل على التعقل ، وبهذا المعنى يكون فعل التعقل هو الفعل المطابق لخير الانسان الأقصى أى لسعادته، فالحكمة إذن هى فضيلة الانسان بل هى أسمى فضائله المحققة لسعادته .

وإذا كان الفارابى يميز بين ما يحتاج إلى تعليم،وما يحتاج إلى تأدب وممارسة فن الفضائل ، والفضائل الخلقية من بين ما يحتاج إلى التأدب منها. وإننا نلاحظ بصفة عامة أن المعلم الثانى يحاول أن يعمم نظرية أرسطو فى الفضائل الاخلاقية على سائر أجناس الفضائل ، فهو يرى أن الصناعة سواء كانت نظرية أو علمية فهى

---

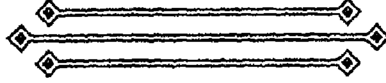
(١) تاريخ الفكر الفلسفى، ارسطو للمؤلف ف ٨ ص ٢١٠ : «الأخلاق».

فى حاجة إلى تعلم وتأمل واستدامة نظر، وممارسة حتى ترسخ ملكتها فى الذهن، أى أن الفضائل كلها تتطلب التعليم والممارسة والتأدب على تفاوت تباينها.

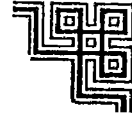
فمن الذى يتولى مهمة التعليم والتأديب إذن ؟

يرى الفارابى أن الرئيس أو من ينوب عنه هو الذى يقوم بالمهتمين معا أى بالتعليم والتأديب، وهو يشير بهذا رئيس المدينه الفاضلة.

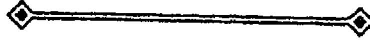
وهكذا نلاحظ كيف ينتقل من مجال الاخلاق إلى مجال السياسة ويربط فلسفة الأخلاق بفلسفة السياسة على نحوٍ ما فعل أرسطو كما ذكرنا فى موضوع سابق .





٤- السياسة



الفارابى كأرسطو يجعل الأخلاق فرعا للسياسة، فإذا كان مدار البحث فى الأخلاق دراسة السلوك الفردى المؤدى إلى اكتساب الفضائل وتحصيل السعادة لكل فرد على حدة، فإن مجال البحث فى السياسة دراسة كيفية تحصيل السعادة للمجتمع بأسره. فغاية الأخلاق والسياسة إذن واحدة، ولا يتم تحصيل السعادة لمجموع الأفراد إلا إذا عاشوا فى مجتمع ما، وهذا يفضى بنا إلى البحث عن أفضل أنواع الاجتماع الانسانى التى تتحقق عن طريقها غايات الانسان، وهى السعادة .

المدينة الفاضلة :

يحذو الفارابى حذو أفلاطون والقديس أغسطين وغيرهما من الذين استهوتهم النظرة الطوبائية، وهم فى هذا الاتجاه أنما يعكسون الشعور المرير بما انتهى اليه الواقع الاجتماعى فى عصورهم من انحطاط وتأخر وفساد،ولهذا فهم يخططون «المدن الفاضلة» لتحقيق آمالهم فى مجتمع أفضل .

وقد تأثر الفارابى بصفة مباشرة بجهورية أفلاطون وكان معينا بترجمة آثاره السياسية وتتبعها سواء فى نصوصها المباشرة أو فى جوامع جالينوس ، وفى رأيه كما سنرى أن اجتماع المدينة هو أفضل أنواع الاجتماع على الاطلاق .

١ – الإنسان مدني بالطبع :

وقبل أن يستعرض الفارابى آراءه فى أنواع التجمع الانسانى يحرص على التأكيد بأن الانسان مدنى بطبعه، وأن الاجتماع البشرى هو طريقه إلى تحصيل الكمالات التى فطر عليها، وأن الحياة فى المجتمع هى التى تهئ الفرد لنيل السعادة التى هى غاية كل واحد من أفراده.

يقول الفارابى : أن الانسان لا يستطيع أن يبلغ كمالاته «وحده بانفراده دون

معاونه ناس كثيرين له ، وأن فطرة كل إنسان أن يكون مرتبطاً فيما ينبغي أن يسعى له بانسان أو ناس غيره ... وكذلك فى الفطرة الطبيعية لهذا الحيوان أن يأوى ويسكن مجاوراً لمن هو فى نوعه، فلذلك يسمى الحيوان الأنسى والحيوان المدنى» (١).

٢ – تقسيم المجتمعات :

وإذن فالفرد لا يستطيع أن يعيش بمعزل عن المجتمع، إذ الاجتماع ضرورة لامناص منها لبنى البشر. ولكن أى نوع من المجتمعات يصلح لتحقيق الكمالات الانسانية ؟

ولكى يجيب الفارابى على هذا التساؤل يلجأ إلى التمييز بين **المجتمعات الكاملة والمجتمعات الناقصة**

١) المجتمعات الكاملة :

أما الكاملة فمنها مجتمعات *عظمى* وغيرها *وسطى* وأخرى *صغرى* ..

والمجتمعات العظمى هى مجموعة الأمم والشعوب التى تقطن المعمور أى المجتمع الإنسانى بأسره حيث تجتمع عدة أمم وتتعاون فيما بينها لتحقيق سعادتها، وتختلف الأمم بفعل ظروف المكان والزمان والاخلاق والشيم الطبيعية واللغة ،

أما المجتمعات الوسطى فهى مجتمع كل أمة على حدة.

وتبقى المجتمعات الصغرى ويمثلها مجتمع المدينة وإجتماع المدينة هو أول مراتب الكمال فى الاجتماعات البشرية (٢).

ب) المجتمعات الناقصة :

أما المجتمعات الناقصة فهى تجمعات القرى والمحال والسكك والبيوت..

يقول الفارابى : «وأما الإجتماعات فى القرى والمحال والسكك والبيوت، فهى الاجتماعات الناقصة. ومنها ما هو أنقص جداً، وهو الإجتماع المنزلى، وهو جزء للاجتماع فى السكة ، والاجتماع فى السكة هو جزء للاجتماع فى المحلة ، وهذا

(١) تحصيل السعادة ص ١٤.

(٢) السياسات المدنية ص ٣٩.

الأجتماع هو جزء للاجتماع المدنى .. والاجتماعات فى المحال والاجتماعات فى القرى ، كلتاهما لأجل المدينة. غير أن الفرق بينهما ان المحال أجراء للمدينة، والقرى خادمة للمدينة» (١) .

وإذن فالمدينة هى أول الدرجات فى الاجتماع الكامل، وقد وضع الفارابى تقسيماته لأنواع الإجتماع لكى يصل إلى الوقوف طويلا عند مجتمع المدينة، وهو مدار البحث فى الفلسفة السياسية عند المعلم الثانى، وليس هذا أمراً جديداً فى هذا المجال، فقد كان تجمع المدينة هو الصورة المثلى للاجتماع البشرى عند اليونان نظراً لعدم تجانس الشعوب فى الدول الكبيرة والامبراطوريات القديمة ، ولم يكن الحال على هذا النحو فى عصر الفارابى فعلى الرغم من إنقسام دولة الخلافة إلى دويلات صغيرة إلا أن كل دولة منها تحتل رقعة كبيرة من الإرض وتشتمل على مدن وأقاليم كثيرة، ولهذا فقد كان التصور السياسى لمجتمع المدينة غريباً على الفكر الاسلامس

والامر الثانى أن الفارابى لم يشر الى أهمية الأسرة بإعتبارها الخلية الأولى فى المجتمع وأدخلها فى عداد المجتمعات الناقصة فهى جزء من اجتماع السكة مع أن التماسك الاجتماعى فى الاسرة أقوى بكثير منه فى المدينة أو فى الدرب أو الشارع الذى تقطنه جماعة من الاسرة قد تكون متباعدة لا يربط بينها سوى الجوار الظاهرى .. ويرجع هذا التغاضى عن بحث موضوع الأسرة إلى أمرين : الأول أن أفلاطون كان قد قضى على نظام الاسرة فى الجمهورية وأحل محلها نظامه الشيوعى المعروف، ولهذا لم يجد الفارابى عند أفلاطون أى كلام عن النظام الاجتماع المنزلى ، على الرغم من أن الفيلسوف اليونانى قد عدل عن كثير من آرائه بهذا الصدد فى كتاب القوانين وهو من أعمال الشيخوخة. وربما كانت للفارابى ترجمات أو تعليقات متفرقة على هذا الكتاب، ولكن الحقيقة أنه لم يتحول فى آراء أهل المدينة الفاضلة عن الموقف الافلاطونى فى الجمهورية فى جملته، والامر الثانى أنه ربما خشى أن يجره البحث فى الاجتماع المنزلى أى فى

(١) م – س ص ٣٩ – ٤٠.

نظام الاسرة إلى الخوض فى موضوعات تخرجه عن مجتمع المدينة مثل انتساب الاسرة إلى القبيلة أو العشيرة على نحو ما كان سائراً عند العرب .

٣ – التمييز بين المدينة الفاضلة وأضدادها :

إن العلامة المميزه للمدينة الفاضلة عند الفارابى هى شيوع التعاون بين أفرادها لتحصيل السعادة، إذ عن طريق التعاون تصبح المدينة فاضلة والامة فاضلة ومجموعة الامم فاضلة.

« فالمدينة التى يقصد بالاجتماع فيها التعاون على الأشياء التى تنال بها السعادة فى الحقيقة ، هى المدينة الفاضلة . والاجتماع الذى به يتعاون على نيل السعادة هو الاجتماع الفاضل، وكذلك المعمورة الفاضلة، إنما تكون إذا كانت الامم التى فيها تتعاون على بلوغ السعادة »(١) .

ويتصف أهل المدينة الفاضلة بالنظام والعلم وعشق الفضيلة وخضوعهم لمبدأ تقسيم العمل كما سنرى حين الكلام عن تكامل الوظائف وتكافل الأعضاء فى هذه المدينة .

أما **المدن غير الفاضلة** (٢) فهى تجمعات جاهلة ضالة وضارة ويشير الفارابى إلى خمسة أقسام رئيسية منها هى :

١ – المدينة الجاهلة .

٢ – المدينة الفاسقة .

٣ – المدينة المبتدلة.

٤ – المدينة الضالة.

٥ – النوابت (أو مجتمع الجريمة) .

أولاً : المدينة الجاهلة :

أهل هذه المدينة يتوهمون أن سعادتهم تتحق بالانغمار فى ممارسة الملذات

(١) آراء اهل المدينة الفاضلة ص ٧٨ – ٧٩.

(٢) م. س – – ص ٩٠ – ٩٢ ، السياسات المدنية ص ٥٩ – ٧٧

الحسية وجمع الثروة والحفاظ على سلامة الابدان، وهم بهذا يجهلون السعادة الحقة .. ويعدد الفارابى سبعة أنواع للمدن الجاهلة :

١ - المدينة الضرورية : ويعيش فيها الناس على طلب الضروريات التى تحفظ عليهم حياتهم .

٢ - المدينة البدالة : وهى التى تطلب فيها الثروة لذاتها .

٣ - مدينة الخسة والشقوة : ويطلب أصحابها اللذة المحسوسة دون سواها .

٤ - مدينة الكرامة : يعمل أهلها على بلوغ المجد والعظمة والكرامة بالقول والعمل .

٥ - مدينة التغلب : وأهلها يسعون دائماً للسيطرة والتغلب على جيرانهم.

٦ - المدينة الجماعية : وهى التى يعيش فيها كل فرد حسبما يشاء ، ولا سلطان فيها لأى فرد على الآخر .

٧ - مدينة النذالة : يجمع أهلها الثروة ولا ينفقون منها شيئاً.

ثانياً ـ المدينة الفاسقة :

وهى التى يتصف أهلها بالعلم دون العمل، إذ أنهم يعرفون تماما ما يعرفه أهل المدينة الفاضلة، ولكن أعمالهم تدخل تحت طائلة أعمال المدن الجاهلة.

ثالثاً ـ المدينة المتبدلة :

وهى التى دب الفساد فى آراء أهلها وأفعالهم لأنهم غيروا معتقدهم المطابق لآراء أهل المدينة الفاضلة .

رابعاً ـ المدينة الضالة :

وأهلها لا يتبعون العقيدة الصحيحة فى الله والعقل الفعال. ويخادع رئيسها الناس ويزعم أنه يتلقى الوحى .

خامساً ـ النوابت :

وهم أشبه بالبهائم أو الاشواك النابته بين الزروع ويوجدون فى المدن الفاضلة

ولكنهم يعيشون على تخومها فى الوادى ويجب استبعاد الانس منهم أو القتله كالحيوانات المتوحشة .. وهو يشير هنا الى مجتمع الجريمة ويشتمل على المجرمين فى المدينة وعلى البغاة وقطاع الطرق، والبدو الرحل الذين يشنون الغارات على مجتمعات المدن .

٤ - نظام المدينة :

تشبه المدينة الفاضلة جسم الانسان من حيث أن كل عضو فيها يختص بالقيام بعمل معين، فإذا قام كل عضو بما هو مكلف به من عمل على الوجه الاكمل صار الجسم فى مجموعه صحيحا والمدينة مستقرة.

وتترتب وظائف المدينة كما تترتب وظائف الجسم، فنجد فى مقابل القلب - وهو العضو الرئيسى - رئيس المدينة الاعلى ثم تتدرج فى المراتب شبيه بالتدرج فى مراتب الوجود من حيث أنها تبدأ بالاول لتنتهى الى المادة الأولى والعناصر الأربعة .ورئيس المدينة يسمو الى درجة العقل الفعال ، وهو مصدر الحياة والنظام فى المدينة، وجيد الفهم محباً للعلم وعادلا.

وهو الفيلسوف الحاكم عند أفلاطون (١) الحاصل على حاسة سادسة يدرك بها المعقولات الصرفة والحقائق العامة وذلك عن طريق اتصاله بالعقل الفعال ولا يتيسر له اكتساب هذه المعارف إلا بعد اشتغاله بالرياضيات والمجاهدات والتأمل العقلى.

أما إذا كان اتصاله بالعقل الفعال عن طريق الهبة الإلهية فإنه يكون نبياً .

يقول الفارابى :«فيكون الله عز وجل يوحى اليه (أى إلى الانسان) بتوسط العقل الفعال، فيكون ما يفيض من الله تبارك وتعالى إلى العقل الفعال، يفيضه العقل الفعال إلى عقله المنفعل بتوسط العقل المستفاد، ثم إلى قوته المتخيلة فيكون بما يفيض منه إلى عقله المنفعل حكيما فيلسوفا ومتعقلا على التمام، وبما يفيض منه إلى قوته المتخيلة نبيا منذرا بما سيكون ومخبراً بما هو الآن من الجزئيات بوجود يُعقل فى الإلهى»(٢) .

---

(١) جمهورية أفلاطون ص ٤٨٤.

(٢) آراء أهل المدينة الفاضلة ص ٨٦.

وهذا يعنى أن النبى يستخدم المخيلة وهى من قوى النفس الانسانية المصورة للوحى والمنبئة بالمستقبل، فالنبى إذن هو الذى يتمكن من رؤية أمور الوحى فى حال اليقظة والنوم، وكذلك فهو يخبرنا عن المستقبل بما وهبه الله من قوة قدسية ممتازة.

٥ - المدينة الفاضلة عند الفارابى (دراسة نقدية) :

لاشك أن الخطوط العامة لمدينة الفارابى إنما ترجع إلى أصل أفلاطونى فى الجمهورية (١) .

١ - فأول ما يقابلنا عن فكرة «الرئيس» حاكم المدينة والصفات التى خلعها عليه الفارابى. فهى بعينها مواصفات حاكم مدينة أفلاطون الفيلسوف وقد أشار المعلم الثانى بصراحة إلى أن الرئيس يتعين أن يكون فيلسوفا أى ذلك الشخص الذى وصل إلى أعلى مراتب المعرفة أى الحكمة التى تنطوى على صفتى النظر والعمل . ولكنه أجاز أن يكون هذا الرئيس من غير الفلاسفة على شريطة أن يكون له مستشاراً فيلسوف. ويبدو أن هذا الاتجاه يخفى نوعا من المجاملة أو القبول لصورة الرياسة فى عصره، وقد كان عليه احترام رئاسة الخليفة أو الوالى أو الامير للدولة الاسلامية حينذاك مع اشتراط وجود الفيلسوف إلى جوار الحاكم الإسلامى .

٢ - والفكر ة الأساسية والثانية التى نجدها فى مدينة الفارابى هى أن علامة المدينة الفاضلة هى شيوع التعاون بين أفرادها. وإذا رجعنا إلى جمهورية أفلاطون وجدنا أن الفكرة الرئيسية فيها هى فكرة العدالة، كيف تتحقق العدالة بالنسبة للفرد فى ظل الدولة، وبالنسبة للدولة بمختلف طبقاتها، ويشير أفلاطون إلى أن مبدأ تقسيم العمل قد بين لنا بوضوح الطريق الصحيح لمعرفة العدالة، فكما أن خلاص النفس مرهونا بحفظ التناسب بين قواعدها الثلاث واقرار التعاون الوثيق بينها، فكذلك يكون مفهوم العدالة بالنسبة للدولة إذ تتمثل فى التعاون وحفظ التناسب والتوازن بين طبقات المجتمع الثلاث (الحاكم والحراس والشعب) ، وهذه هى وظيفة الحاكم الفيلسوف، فكأن الفارابى قد فهم فكرة العدالة فى الجمهورية على

(١) فيما يختص بموقف أفلاطون السياسى فى الجمهورية ، راجع كتابنا «تاريخ الفكر الفلسفى (عند اليونان) الجزء الأول الطبعة الخامسة ١٩٧٣».

أنها تنتج التعاون بين الافراد، أو أنه إذ اشاع التعاون بين أفراد المدينة وفئاتها كان ذلك دليلا على أن المدينة تسودها العدالة التى هى حفظ التوازن بين الطبقات المختلفة فى المدينة .

وإذا انتقلنا إلى تقسيم الفارابى للمدينة إلى فاضلة وغير فاضلة فإن الملاحظة الاولى على هذا التقسيم أنه يبدو أنه يخضع لعوامل دينية فى بعض اتجاهاته ويغلب على الظن أنه تصور أن المدينة الفاضلة لا يمكن تصور وجودها إلا فى السياق الزمنى لظهور الاسلام أى فى عصر النبوة المحمدية، وعلى هذا فتكون اضدادها فى خلال نفس العصر الاسلامى مدنا تعلم الحق أى قد وصلتها الدعوة الاسلامية ولكنها تصر على حياة الفسق والضلال، وهذه هى المدن الفاسقة والمتبدلة والضالة والنوابت. وربما قصد بالمدينة الفاسقة الاشارة إلى رأى المعتزلة القائلين بأن مرتكب الكبيرة فاسق وهو فى منزلة بين المنزلتين ، وهذا يعنى أنه ذو إيمان ناقص من ناحية العمل مع عمله بالحق، أما المتبدلة فهى تشير إلى أهل الردة أو إلى أهل المجون والخلاعة الذين فسدت اعتقاداتهم.

والمدينة الضالة تنطبق أوصافها على أصحاب الدعاوى المضللة من دهرية جاحدين للصانع أو سفسطائية تعاند فى الحقائق أو باطنية تزعم أن لأئمتها صفة التألة ومنهم اخوان الصفا والاسماعيلية وغلاة الشيعة.

وتبقى النوابت: وهم أهل مجتمع الجريمة الذين يعدون خطرا على الاجتماع البشرى. وقد ألزمت الشريعة الحاكم بمطاردتهم وعقابهم وهم البغاة وقطاع الطرق، واللصوص، والقتلة ... ومنهم الحشاشون من اتباع الحسن الصباح المدافعون عن الدعوة الاسماعيلية الفاطمية. وكذلك البدو الرحل من الاعراب غير المتحضرين وقد وصفهم القرآن بأنهم أشد كفراً ونفاقاً .

٣ - ويلاحظ أننا لم نذكر المدن الجاهلة وأقسامها حين كلامنا عن اضداد المدن الفاضلة فى الفقرة السابقة، وليس يعنى هذا انها لا تعد اضداد أيضا للمدينة الفاضلة عند الفارابى. بل لأنها ما يبدو إنما تنطبق شروطها على العصر الجاهلى السابق على الاسلام لان عذر أهلها أنهم لا يعرفون شيئا عن دعوة الحق، والدليل على هذا هو أن أول نوع منها يذكره الفارابى وهى المدينة الضرورية ويعدها مدينة

غير فاضلة، يشير اليه أفلاطون فى الجمهورية باسم المجتمع الطبيعى الاول الذى كان موجودافى العصر الذهبى حيث توجد عدة أسر مجتمعة لا تطلب سوى اشباع حاجاتها الأولية من مأكل وملبس ومشرب ومسكن. وأفلاطون يرفع من رتبه هذا المجتمع ويعده مجتمعا راقيا بينما يجعله الفارابى مجتمعا غير فاضل لأنه يجهل مبادئ الدعوى المحمدية، أى أنه من مجتمعات الجاهلية قبل ظهور الإسلام.

٤ – ويشير أفلاطون إلى إن هذا النظام الطبيعى الأول قد ولى وانقضى ولم يبقى منه سوى صور أربع فاسدة للنظام السياسى للمجتمع وهى على التوالى : الثيموقراطية والأوليجاركية والديموقراطية والطغيان. وإذا أمعنا النظر فى الانواع الستة الباقية للمدن الجاهلة فإننا نجد أن :

١) مدينة الكرامة ومدينة التغلب عند الفارابى تقابلان التيموقراطية عند أفلاطون

ب) ومدينة الخسة والشقاوة والمدينة البدالة تقابلان الاوليجاركية .

ج) أما المدينة الجماعية فإنها تقابل الديمقراطية .

د) وأخيرا مدينة النذالة وهى تقابل الطغيان .

٥ – وهكذا نجد أن مدينة الفارابى الفاضلة التى حاول فيها التوفيق بين آراء أفلاطون فى الفلسفة السياسية ومسلمات الوحى والرسالة الاسلامية هى صورة صادقة لمجهود فلاسفة الإسلام الذى يتمثل فى حركة التوفيق بين العقل والنقل . أى بين الفلسفة والدين، فى إطار حركة التلفيق الكبرى التى وقعوا ضحية لها فخلطوا بين أفلاطون وأرسطو وأفلوطين على ما سنرى أيضاً عند ابن سينا كتبه المشائية.

وكما رأينا الفارابى أيضا فى آراء أهل المدينة الفاضلة حيث خلط فى موقفه الاخلاقى بين قول أفلاطون بالمبادئ الفطرية أرسطو فى الفضيلة القائمة على الاكتساب، وكذلك قبوله لنظرية الفيض وقوله بالعقل الفعال كعقل كونى ميتافيزيقى، وهذه آراه صادرة عن مدرسة الإسكندرية الفلسفية القديمة .

• **خاتمـــة :**

اتضح لنا مما سبق أن الفارابى بذل مجهوداً كبيراً فى فهم كتب أرسطو

واستجلاء نصوصه الغامضة ولاسيما كتاب الحروف (ما بعد الطبيعة) ولكن النصوص المنحولة والتى نسبت خطأ لأرسطو جاءت لتضيف عقبات أخرى لا يمكن تخطيها، الأمر الذى أدى به إلى الإبتعاد عن الخط المذهبى الأرسطى والإقتراب كثيراً من مذهب أفلاطون.

ففي الإلهيات نراه يستعير من «الجمهورية» فكرة «إله الخير» ذى الاشراق المستمر والذى يشبهه بالشمس كأفلاطون، ثم يتابع تحديد مراتب الصدور، وينتهي إلى القول بأن ثمة عقولا كونية عشرة. وقد كشف البحث عن أن نظرية العقول العشرة، هى الصورة الأفلوطينية المتأخرة لموقف أفلاطون الرياضى بصدد المثل الرياضية وارجاعها إلى الأعداد العشرة المثالية فضلا عن أن نظرية الصدور ذاتها تعتبر فى ذاتها الحصيلة النهائية لتطور نظرية المثل فى مدرسة أفلاطون المتأخرة، وأن مشكلة «المشاركة» كانت هى العامل المحرك الذى دفع بالنظرية إلى هذه الصورة الأخيرة (١).

ومما لا شك فيه أيضا أن أدلته على وجود الله بعضها أفلاطونى والبعض الآخر أرسطى، وكذلك فإن الدليل الذى يستند إلى تقسيم الوجود إلى واجب وممكن يرد أصلا إلى مشكلة الوحدة والكثرة عند أفلاطون والتى كانت مدار البحث فى محاولة فيلبوس لأفلاطون.

ونجد أيضاً أن كثيراً من تعاليمه الأخلاقية والسياسية مستمدة من أفلاطون. وقد حاول الفارابى أيضاً أن يصبغها بالصبغة الإسلامية كما فعل بصدد الإلهيات.

أما فيما يختص بالمباحث النفسية فنراه يستخدم تعريفات وأدلة أفلاطونية وأرسطية وهو فى تعداده لقوى النفس ينقل كثيراً عن النصوص الأرسطية (٢).

وكما كان موقف أرسطو قلقاً بصدد مشكلة الخلود نجد أيضاً نفس الشئ عند الفارابى. وكذلك فهو يستعير فكرة العقل الفعال من شراح أرسطو ويسميه « واهب الصور».

---

(١) راجع بحثنا بالفرنسية عن «إنتقال نظرية المثل الأفلاطونية إلى المسلمين».

(٢) راجع كتاب النفس لأرسطو.

على أن مجهود الفارابى الخاص إنما يبدو أثره بوضوح فى محاولة التوفيق بين الوحى والعقل والقاء الضوء بطريقة فذة على مشكلة النبوة وتفسيرها .

ولكننا نلاحظ من ناحية أخرى أنه أفاد بدرجة كبيرة من كتابات أفلاطون السياسية فى وضع فلسفته السياسية، مع أنه حاول إعطاءها صبغة إسلامية ، ومع هذا فقد بقيت أصولها اليونانية ظاهرة للعيان .

والخلاصة أنه على الرغم من أن الفارابى يعد من أكثر فلاسفة الإسلام فهما لفلسفة اليونان، إلا أنه لم يتمكن من التحرر من الخلط الشنيع الذى ساقته إلى عصره الترجمات السريانية الملفقة، فكان عليه أن يتناول المواد المتاحة له بالصورة التى وصلت اليه ليقيم منها مذهباً فلسفياً إسلامياً أفلاطونى الجوهر أرسطى المظهر، وتبقى الاصالة هنا موضوع المناقشة والنظر !!.






الفصل الثالث عشر




الشيخ الرئيس ابن سينا

٣٧٠هـ/ ٩٨٠م - ٤٢٨هـ/ ١٠٣٧م

إذا كان الكندى قد وضع الخطوط العريضة الأولى لبناء الفلسفة الاسلامية التى تتجه إلى معالجة مشكلة العقل والوحى، وكان الفارابى هو الذى تناول مشكلة التوفيق بين العقل والنقل، فإن ابن سينا قد وجد الطريق ممهداً وأسلوب التلفيق والتخير معترفا به . ولهذا فإننا لا يمكن أن نعتبر ابن سينا مجدداً فى الفكر الاسلامى بقدر ما كان مفضلا وشارحا لمختصرات الفارابى .

على إننا نلاحظ أن البذور الأولى للأفلاطونية التى نجدها بصورة محدودة عند الكندى ثم بصورة أكثر وضوحا عند الفارابى، ونجدها وقد أخذت تتضح معالمها وتنضج فى رسائل ابن سينا وعلى الأخص الصوفية منها، ولسنا نريد فى عرضنا لمذهب ابن سينا أن نبين بوضوح أصالة التيار الافلاطونى فى مذهب ابن سينا لأن دراسة كهذه قد لا تسمح بها صفحات هذا الكتاب الذى يقوم أصلا على أستعراض جملة من المواقف الفلسفية مع مقدمات تنير جوانب هذه المواقف مما يقتضينا أن نترك للقارئ مجالا للنظر والتأمل. ولهذا نكتفى بايراد نبذة عن مذهب ابن سينا المعروف مما يساعد على التعريف به وبأثاره مرجئين الدراسة الدقيقة للتيار الأفلاطونى فى مذهب ابن سينا لسفر آخر.

١ - حياة ابن سينا وشخصيته :

ولد ابن سينا فى قرية أفشنة على مقربة من بخارى عام ٣٧٠ هجرية الموافق ٩٨٠ ميلادية. وهو أبو الحسين بن عبدالله بن الحسن بن على بن سينا الملقب

بالشيخ الرئيس، وكان أبوه من بلدة بلخ وقد استقر به المقام فى بلدة بخارى واشتغل فيها بالصرافة ويقال أنه انخرط فى عداد « الاسماعيلية» وربما كان لذلك أثره على ابن سينا نفسه (١) ، رغم أن ابن سينا يذكر أنه كان يفهم أقوال الاسماعيلية وقلبه بعيد عنهم .

ويمكن أن تقسم حياة ابن سينا إلى مرحلتين : مرحلة التحصيل ومرحلة الانتاج العلمى، أما المرحلة الأولى فنجد ابن سينا خلالها يستظهر القرآن ويدرس العلوم الدينية والشريعة وعلم النجوم على طريقة أهل العصر .. وكان سنة إذ ذاك لا يتجاوز العاشرة . ثم نراه بعد ذلك يقبل على دراسة المنطق والرياضيات والطبيعات وعلوم ما بعد الطبيعة وغيرها .

وقد ذكرت المراجع التى تتناول سيرته أنه تلقى فن الطب عن عيسى بن يحيى الطبيب المسيحى ولم تلبث شهرته أن ذاعت كطبيب ولم يكد يبلغ السادسة عشر فتوافد عليه الاطباء من كل حدب ليأخذوا عنه ويستر شدوا بأساليبه فى معالجة الأمراض ، ولما ناهز السابعة عشر من عمره استدعاه نوح بن منصور سلطان بخارى لمعالجته، فنجح ابن سينا فى علاجه وشفى السلطان من مرضة العضال وكانت مكافأته له أن فتح له أبواب مكتبته. فأقبل ابن سينا فى نهم على قراءة ما تحتويه من كتب نادرة وحينما احترقت هذه المكتبة قيل أنه هو الذى أحرقها حتى لا يطلع أحد غيره على ما تشتمل عليه من نفائس الكتب .

(١) راجع البيهقى ص ٣٦ والشهرزورى مخطوط ص ٢٢٤ – راجع أيضا كتاب توفيق التطبيق نشرة دكتور مصطفى حلمى سنة ١٩٥٤. وفيه يثبت مؤلفه ان ابن سينا أثنا عشرى – ومؤلف هذا الكتاب هو على بن شيخ فضل الله الجيلانى ويتضح من أقوال الجيلانى ان ابن سينا كان من الآخذين بمذهب الامامية الأثنا عشرية سواء فى المسائل الشيعية الاعتقادية كمسألة العصمة ومسألة الأمامة ومسألة الخلافة، وكذلك تأثر بآراء الشيعة الاعتقادية فى النفس الأنسانية وخواص القوة القدسية ومشكاة النبوة وأوصاف الكاملين والعارفين وأحوال المعاد وغير ذلك من المسائل التى يعرض لها ابن سينا، وقد أجمل مؤلف الرسالة القول فى مذهب ابن سينا حينما سأله أحد الحاضرين فى مناقشة بمدينة شيراز سنة ١٠٦٢ هجرية عن حقيقة مذهب ابن سينا فأجابه بأن ابن سينا من الامامية. راجع مقال الدكتور محمد مصطفى حلمى عن «ابن سينا والشيعة» فى الكتاب الذهبى للمهرجان الألفى لذكرى ابن سينا، بغداد سنة ١٩٥٢ .

وفيما يختص بالفلسفة نجد ابن سينا يكرس سنتين من سنوات دراسة الأولى لتفهم مشاكل الفلسفة فيكمل دراسته للعلوم الطبيعية والمنطقية والرياضية مواصلا العمل فى النهار والدراسة فى الليل . وكان يرى حلول المشاكل المستعصية فى أحلامه أثناء النوم . ويذكر الشيخ الرئيس عن نفسه أثناء فترة تحصيله للفلسفة أنه قرأ كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو أربعين مرة ومع ذلك لم يفهمه ولكنه حينما وقع بين يديه مصادفة كتاب الفارابى « أغراض ما بعد الطبيعة» أوضح له ما كان مستغلقا عليه .

هذه هى المرحلة الأولى من حياة الشيخ الرئيس تميزت بإقباله النهم على الدراسة العلمية والفلسفية مع مواصلة العمل فى ميدان الطب بعد سن السادسة عشر .

أما المرحلة الثانية من حياته وهى مرحلة الانتاج العلمى فإنها تبدأ سن الواحدة والعشرين . ولم يكن من السهل على رجل من غير طراز ابن سينا أن يعكف على التأليف والكتابة فى عصر تتنازعه الخلافات السياسية والمذهبية ، فضلا عن أنه هو نفسه قد شارك فى هذه الاحداث ، وكان ذيوع صيته كطبيب كفيلا بأن يقضى على ما يمكن أن يدخره من وقت للكتابة ولكنه استطاع وسط هذا الجو المتأزم أن يختزل ساعات طويلة لتحرير ما انتج من آثار فى عصر فتن واضطرابات هو العصر العباسى الثانى الذى تمزقت فيه دولة الخلافة الاسلامية إلى دويلات شبه مستقلة يحارب بعضها بعضا، فقد احتل بنو بويه بغداد سنة ٣٣٤ هـ وسموا حكامهم بالسلاطين وتنازل لهم الخلفية العباسى عن السلطة ودانت دولة البويهيين سنة ٤٤٧ هجرية . ومن ناحية أخرى نجد خرسان موطن ابن سينا وقد استقل بالحكم فيها السامانيون الذين اشتهر من بينهم منصورا ابن نوح والذى ولد ابن سينا فى عهد أبيه نوح.

وقد تأثر ابن سينا كثيراً لوفاة والده فغادر بخارى إلى جرجان حيث تعرف فيها على أبى عبدالله الجوزجانى الذى لازمه طوال حياته وكتب جزءاً من سيرته، ثم تعرف أيضا على أبى محمد الشيرازى الذى خصص له دارا يلتقى فيها مع تلامذته

للعلم والدراسة .

ولم تلبث ريح الاضطرابات السياسية أن هبت على جرجان فغادرها إلى همذان حيث استوزره أميرها شمس الدولة بعد أن شفاه من مرضه ولكن عسكر الامير ثاروا عليه وسجنوه وتدخل الامير فأطلق سراحه واسترضاه واستوزره ثانية بعد أن عالجه مرة أخرى وشفاه. وقد رفض ابن سينا أن يكون وزيراً لتاج الملك بن شمس الدولة بعد وفاة ولده ، وعلِمَ تاج الملك أن ابن سينا يُؤثر خدمة علاء الدولة أمير أصفهان على خدمته هو فسجنه أربعة أشهر ثم أعاده إلى همذان . وما أن سنحت الفرصة لابن سينا حتى فر هاربا إلى أصفهان فأكرم أميرها وفادته واصطحبه فى غزواته وأسفاره .

لم تكن حياة ابن سينا إذن ـ على ما رأينا ـ تسمح بالهدوء الذى يجب أن يتوفر لمفكر مثله فقد كانت حياته على النقيض من حياة الفارابى فنرى ابن سينا يقبل بنهم على الدراسة والتأليف وهو فى عمار حياة يغشاها العمل المستمر فى ميدان الطب والسياسة فضلا عما عرف عنه من أقبال شره على اللهو والمتعة الجسدية، مما كان له أسوأ الاثر على صحته فأصيب بداء القولنج وتوفى به سنة ٤٢٨هـ ـ ١٠٣٧م. وكان له من العمر ثمانية وخمسون عاما ودفن فى همذان.

٢ – مؤلفاته :

من أهم كتب ابن سينا :

أ) **كتاب الشفاء** : وينقسم هذا الكتاب إلى أربعة أقسام : المنطق ، الطبيعيات، والرياضيات. الإلهيات .. وهو فى ثمانية عشر مجلدا. وتوجد مخطوطات عديدة من هذا الكتاب، وقد نشر المدخل وهو مباحث الالفاظ فى منطق الشفاء وكذلك نشر كتاب البرهان. وتوجد تراجم عبرية وأخرى سريانية لبعض أجزاء من هذا الكتاب وقد ترجمت الالهيات إلى الالمانية وترجمت أجزاء أخرى منه إلى الانجليزية وقد ترجم مارجوليوث الفن التاسع فى الشعر إلى الانجليزية وقد ترجم الفن السادس من الطبيعيات إلى الفرنسية والفن الثالث عشر من كتاب الشفاء فى الإلهيات. وهذا

عدا شروح أخرى وحواش على الشروح لعدة مؤلفين (١) .

ب) **كتاب النجاة** : وهو مختصر الشفاء وقد طبع فى روما مع كتاب القانون فى الطب سنة ١٥٩٣ وطبع كذلك فى مصر .

ج) **كتاب الاشارات والتنبيهات**: وهو يلخص أبواب المنطق فى عشرة مناهج ومسائل الحكمة فى عشرة أنماط . وهذا الكتاب هو آخر ما صنفه ابن سينا فى الحكمة. ويلاحظ أن الانماط الاخيرة فى هذا الكتاب تتضمن موقف ابن سينا الصوفى (٢).

وقد طبع هذا الكتاب فى ليدن سنة ١٨٩٣ عن تحقيق علمى للنص للمستشرق فورجيه . وقد نشر مهرن الانماط الثلاثة الأخيرة في القسم الثانى من رسائله وعلق عليها ونقلها إلى الفرنسية (٣) . وقامت الآنسة جواشون أستاذة الفلسفة بمعهد ما وراء البحار بباريس، بترجمة كتاب الاشارات إلى الفرنسية والتعليق عليه مع ترجمة فقرات من شرح الطوسى على الاشارات ودراسة تحليليه للنص ومصطلحاته وذلك بتكليف من اليونسكو .

وقد نشر سليمان دنيا كتاب الاشارات مؤخراً فى أجزاء متواليه.

د) كتاب الحكمة المشرقية : لم يصلنا من هذا الكتاب سوى المنطق وقد اعتقد الكثيرون أنه كتاب في التصوف، وتعرض المستشرق نلليتولهذا الرأى وذهب إلى أن الكتاب خاص بفلسفة الشرقيين فى مقابل فلسفة الغربيين، وقد ذكر السهروردى الاشراقى أنه لا يسلم بوجود حكمة مشرقية بمعنى اشراقية عند ابن سينا وأنه قد اطلع على « كراريس للرئيس أبى على بن سينا يزعم فيها أنه ذكر طرفا من الحكمة المشرقية ».

ويرد السهروردى على زعم ابن سينا هذا بقوله :« أنه لو كان هذا صحيحا لتضوع ريحها عليه» يقصد أنه لو كان ابن سينا إشراقياً حقاً لما كانت حياته على

(١) راجع «مؤلفات ابن سينا» للأب جورج قنواتى سنة ١٩٥٠ - ص ١٩ - ٧٩.

(٢) المرجع السابق ص ١٧٨/

ما ذكرنا من لهو وانكباب على الملذات ومشاركة فى شئون السياسة وغير ذلك.
والحجة الثانية التى يوردها السهروردى ضد ابن سينا هى أنه لم يذكر الاصل الخسروانى أى الفارسى وهو مصدر الحكمة الاشراقية فى نظر السهروردى.

على أنه نقد السهروردى أو غيره وكذلك تخريج نللينو للمشكلة لا يقدم حلا حاسما للموضوع ولا يسمح بأن نسلم بأن كتاب الحكمة المشرقية ليس سوى صورة من كتب ابن سينا الاخرى المشائية، إذ أن موقف ابن سينا الفلسفى الصوفى فى الانماط الاخيرة من الاشارات وفى رسائله الصوفية إنما يكشف لنا عن تيار اشرقى أفلاطونى سيلتقى مع الاشراقية عند السهروردى بعد أن يتأكد ويتضح من خلال نقد أبى البركات البغدادى لفلسفة ابن سينا.

هـ) **كتاب القانون فى الطب** : ينقسم هذا الكتاب إلى خمسة أجزاء وبه عدد كبير من المقالات والفصول وقد ترجم إلى اللاتينية وطبع فى أوربا سنه ١٥٩٣ كما طبع فى الهند وفى بلاد أخرى، وظلت جامعات أوربا تتدارسه حتى أواخر القرن السابع عشر الميلادى

و) **نجد بعد هذا رسائل عدة لابن سينا فى** : الحكمة والأخلاق والمنطق وعلم النفس وفى أحكام النجوم وفى تفسير سور من القرآن ... إلى آخره (١).



مذهب ابن سينا الفلسفي



لم يكن ابن سينا صاحب مذهب جديد كما توهم بعض المؤرخين ولكنه كان خير معبر عن حركة التلفيق الفلسفى التى اتسمت بها الفلسفة الاسلامية منذ نشأتها، وإذا جاز لنا أن نفرق بين مذهب رسمى لابن سينا ومذهب حقيقى له، فإن المذهب الرسمى هو المذهب المشائى القائم على الخلط بين أرسطو وأفلاطون من خلال التاسوعات وآثار الشراح، ولم يكن ابن سينا فى هذا المجال سوى المعلم الذى يعرض الاراء ويلخصها بطريقة أدعى إلى الفهم وحسن الاستيعاب، وإذن فمجهوده ينصب على حسن الصياغه ولا يمتد أثره إلى المضمون، فقد كان

(٣) راجع مهرن : الرسائل الصوفية لأبى على الحسين بن عبد الله بن سينا.

الفارابى ـ كما ذكرنا ـ هو الذى رسم الشكل العام للبناء الفلسفى عند المسلمين وتعرض لمشكلة العقل والوحى وما يتصل بهما وبذلك أوضح معالم الطريق للفكر الفلسفى الاسلامى . وإذا كان البعض يرى أن ابن سينا متأثر مباشرة بأراء المتكلمين وأن موقفه فيما يختص بالالوهية وصفاتها وغير ذلك من مشكلات الفلسفة الدينية إنما يعد استمراراً لمناقشة المواقف الكلامية، فإن ذلك لا يعنى انقطاع صلته بالفارابى من هذه الناحية، ذلك أن هذه المشكلات التى كانت تموج بها الحياة العقلية الاسلامية وجدت طريقها إلى فلسفة الفارابى أيضا ويكون تواجدها عند ابن سينا عن طريق المعلم الثانى .

هذا فيما يختص بالمذهب الرسمى له. أما القول بأن هناك مذهبا حقيقيا لابن سينا فانه يرجع بالذات إلى أقوال متفرقة لابن سينا أشرنا إليها فى مقدمة هذا الكتاب وتنم هذه الأقوال عن تسفيه لآراء المشائيين ومقدمهم فورفوريوس وأنه ـ أى ابن سينا ـ إنما حرر كتبه المشائية استجابة لطلب جماعة من المشائين، ونحن نعرف أن تلميذه وملازمه الجوزجانى طلب إليه أن يؤلف كتاباً فى فلسفة المشائين إذ أنه كان أكثر علماء العصر فهما لمبادئهم. ومهما يكن من قيمة هذه الاقوال من الناحية العلمية فإن الدراسة النصية لرسائل ابن سينا وللأنماط الاخيرة من الاشارات ـ بقطع النظر عما دار من مناقشات حول « كتاب الحكمة المشرقية» تسمح لنا بأن نقدم فرضا علميا مثمراً من هذه الناحية، وهو أن ثمة اتجاها عند ابن سينا تستبين معالمه شيئا فشيئا بحيث لو أتيحت لابن سينا فضلة من عمر بعيداً عن الصراع السياسى والعمل الطبى الدائم لتبلورت فى كتاباته الخطوط العريضة للاتجاه الأفلاطونى الذى سنعرفه فيما بعد من خلال المذهب الاشراقى.

وقد اكتفى الكثيرون بالاشارة الى تصوف ابن سينا، وأنه فى رسائله إنما يكمل البناء المشائى لفلسفة صوفية اقتضتها صلته بمذهب الفيض القائل بعقل فلك القمر أو العقل الفعال. ولكن الواقع أن الفلسفة الصوفية عند إبن سينا تكشف عن إتجاه أفلاطونى واضح، وذلك أن كل فلسفة مستمدة من أفلاطون قد خضعت للتأثير الصوفى، فقد وجدنا أن المعراج القدسى أو سلم الفردوس عند الصوفية قد انطبق تماما على فكرة عودة النفس إلى العالم العلى عند أفلاطون.




اقسام الفلسفة عند ابن سينا

ولما كان الفارابى - كما ذكرنا - هو الذى وضع الخطوط النهائية لبناء المذهب الفلسفي الاسلامى فقد كان على إبن سينا أن يترسم خطاه وأن يعالج نفس الموضوعات التى عالجها المعلم الثانى، فنجد إبن سينا يسير على طريقة الفارابى فى احصائه للعلوم ويقدم لنا تقسيما للعلوم المتعارفة فى عصره كما فعل الفارابى مؤثرا الإهتمام بأقسام العلوم الفلسفية منها.

يقسم ابن سينا العلوم إلى قسمين :

١- قسم منها تجرى أحكامه فى فترة من الزمان ثم تسقط.

٢- والقسم الثانى من العلوم تجرى أحكامه أبد الدهر.

وهذه العلوم الجارية أحكامها أبد الدهر هى أولى العلوم باسم «الحكمة» وهى تنقسم إلى أصول وفروع :

أما الفروع فهى كالطب والفلاحة وبعض العلوم الجزئية الاخرى المتعلقة بالتنجيم، وأما الأصول وهى المقصودة بهذا البحث عن تقسيم العلوم الفلسفية فهى تنقسم إلى قسمين :

١- قسم هو آلة وهو المنطق. وهو علم ينتفع به لما يراد تحصيله من الأمور الموجودة فى العالم وقبله .

٢- وقسم ليس بآلة ينتفع به فى أمور العالم الموجودة وفيما هو قبل العالم .

وللقسم الثانى من الأصول فرعان :

١- علم نظرى: ويسعى إلى معرفة الحق، وغايته تزكيه النفس بالمعرفة. وله أربعة أقسام هى: (العلم الطبيعى، والعلم الرياضى، والعلم الإلهى، والعلم الكلى) .

٢- علم عملى: ويسعى الى تدبير الخير، وغايته العمل وفقاً للمعرفة النظرية

وله أربعة أقسام هى (علم الاخلاق، تدبير المنزل، تدبير المدينة، النبوة).



اولا: المنطـــــق



١ - تعريفه:

يعرف ابن سينا المنطق بأنه الصناعة النظرية التى تعرف أنه من أى الصور والمواد يكون الحد الصحيح الذى يسمى بالحقيقة برهانا (١).

والحد والقياس هما آلتان بهما تحصل لنا المعلومات التى تكون مجهولة فتصير معلومة ، واذا كان العلم ضربين: تصور وتصديق (٢)، كما يقول ابن سينا ، نافلا عن الفارابى، فإن التصور هو العلم الاول الذى لا يحتاج فى حصوله إلى مبادئ إنما يكتسب بالحد، اما التصديق فهو العلم الناتج عن القياس والبرهان وهذا هو المقصود بتعريف ابن سينا للمنطق .

وهذا التعريف لا يخرج عن دائرة التعريف الارسطى أو تعريف الفارابى للمنطق. والواقع أن ابن سينا لم يضف شيئاً يذكر (٣) إلى المنطق كما نقله الفارابى ولكنه حاول التوفيق بين اعتبار المشائين للمنطق على أنه آله للفكر وموقف الرواقيين الذين يخلطون المنطق بالوجود ويقولون أن المنطق قسم من أقسام الفلسفة .

(١) النجاة ص ٥.

(٢) الشفاء - المنطق (المدخل) تحقيق الأب جورج قنوانى وآخرين - المقدمة.

(٣)تذهب الآنسة جواشون المستشرقة الفرنسية إلى أن هناك تطوراً فى حياة ابن سينا العقلية - فعلى الرغم من أنه قد قبل المنطق الأرسطى قبولا تاما إلا أنه قد أخذ يحس تدريجياً بأنه لا يزال ناقصاً لا ينطبق كل الإنطباق على الحقائق أجمعها ورأى واجباً عليه أن يمحصه فى ضوء الخبرة العلمية التى اكتسبها بعد أن شغف بالدراسات التجريبية وحرص على استخدام المنهج العلمى فى بحوثه. فبعد أن وصل إلى النضج الفكرى أراد أن يعبر عن استكمال مذهبه ومنهجه فى البحث بصياغة منطق جديد هو منطق المشرقيين وتجد آثاراً منه فى منطق الإشارات، وأهم مميزاته إحلال «الإحساس» المستخدم فى البحث العلمى والتجربة محل القياس النظرى. راجع الكتاب الذهبى للمهرجان الألفى لذكرى ابن سينا، بغداد ١٩٥٢ ص ٤١ - ٥٨ «الجديد فى منطق ابن سينا» وملخص هذا البحث ص ٢٤١.

وقد دأب المناطقة منذ القرن الثالث الميلادى على تناول هذه المشكلة، وانتقلت هذه القضية إلى العالم العربى، وشغل بها مناطقة العرب، وأسهم ابن سينا فى بسطها فبدأ بتحديد المعنى المراد من الفلسفة، ورأى أنها نظرية وعملية، وأنها اما أن تنصب على الوجود الذهنى أو الوجود الخارجى، وأن الفلسفة النظرية : طبيعية ورياضية وإلهية، وأما العملية فهى: سياسة وتدبير منزل وأخلاق. وينتهى ابن سينا إلى القول بأنه يمكن أن يعتبر كل بحث نظرى فلسفة سواء بالوجود الذهنى أو الخارجى أو بهما معا أو أعان على فهمهما .

فالمنطق إذن صالح لان يكون أداة للفلسفة أو جزء منها (١) يقول ابن سينا : «فمن تكون الفلسفة عنده متناولة للبحث عن الاشياء من حيث هى موجودة منقسمة إلى الوجودين المذكورين فلا يكون هذا العلم عنده جزءاً من الفلسفة، ومن حيث هو نافع فى ذلك فيكون عنده آله فى الفلسفة. ومن تكون الفلسفة عنده متناولة لكل بحث نظرية ومن كل وجه، يكون أيضاً هذا عنده جزءاً من الفلسفة، وآلة لسائر أجزاء الفلسفة »(٢).

على أن فهم ابن سينا لوظيفة المنطق إنما يتضح من وصفه له بأنه علم لمعان هى بمثابه صور يصاغ فيها الفكر، فهذه المعانى إذن لا وجود لها خارج الذهن ولا يمكن أن تكون صوراً ذهنية مستمدة من مدركات حسية، وهذه المعانى مثل : معنى الذاتيه، ومعنى الكثرة والعموم، والخصوص، والواجب والامكان وغيرها.

٢ - أقسام المنطق :

لم يضف ابن سينا شيئاً جديداً إلى أقسام المنطق التسعة كما نجدها فى كتاب «إحصاء العلوم للفارابى» وهى :

١ - بحث الألفاظ والمعانى من حيث كليتها وجزئيتها.

٢ - بحث المقولات العشر وهى الجوهر والكم والاضافه والكيف والاين ومتى والوضع والملك والفعل والإنفعال كما نجدها فى كتاب «قاطيغورياس» لأرسطو .

(١) الشفاء - المنطق (المدخل) تحقيق الاب جورج قنوانى وآخرين، المقدمة ص ٥٢ - ٥٣.
(٢) م. س - النص ص ١٥ - ١٦.

٣- بحث فى العبارة وما ينتج عنها من أحكام صادقة أو كاذبة كما نجدها فى كتاب «بارى أرمينياس» لأرسطو.

٤- بحث فى القياس وهو كتاب «أنالوطيقا» لأرسطو.

٥- بحث فى كيفية تأليف المقدمات لأقيسة ذات نتائج يقينية ونجد ذلك فى كتاب «أنالوطيقا الثانية» أى البرهان لأرسطو.

٦- الجدل ويدرسه أرسطو فى كتاب « دياليقطيقا».

٧- الأقيسة المغالطة ونجدها فى كتاب « سوفسطيقا» لأرسطو.

٨- الأقيسة الخطابية ويتناولها أرسطو فى كتاب «ريطوريقا».

٩- وأخيراً الاشعار ويدرسها أرسطو فى كتاب «بيوطيقا».

هذه هى أقسام المنطق التسع عند ابن سينا والفارابى نجدها مستمدة من كتب أرسطو المنطقية كما يذكر المناطقة الاسلاميون. وإذا كان هؤلاء لم يضيفوا شيئاً يذكر إلى حصيلة المنطق الارسطى إلا أنهم قد تناولوا أقسامه بالشرح والتعليق «وتعددت تقسيماتهم لمباحث الالفاظ وكان لها تأثير كبير فى الدراسات اللغوية عند العرب.

٣- منفعة المنطق :

يرى ابن سينا أن المنطق هو العلم الذى يعصم الذهن من الوقوع فى الخطأ ويذكر فى رسالة «أقسام العلوم العقلية» أن المنطق هو العلم الذى هو آلة للانسان موصلة إلى كسب الحكمة النظرية والعلمية، واقية عن السهو والغلط فى البحث مرشدة إلى معرفة حقيقة الحد الصحيح .

وهو يعقد فصلاً كاملاً فى منطق الشفاء(١) يتكلم فيه عن منفعة المنطق فيقول:

«انه لما كان استكمال الإنسان من جهة ما هو إنسان ذو عقل ـ على ما سيتضح ذلك فى موضعه ـ هو فى أن يعلم الحق لأجل نفسه ، والخير لأجل العمل به واقتباسه وكانت الفطرة الأولى والبديهة من الإنسان وحدهما قليلى المعونة

(١) المدخل ص ١٦ الفصل الثالث.

على ذلك وكان جل ما يحصل له من ذلك إنما يحصل بالإكتساب وكان هذا الإكتساب هو اكتساب المجهول ، وكان مكسب المجهول هو المعلوم وجب أن يكون الإنسان يبتدىء أولا فيعلم أنه كيف له إكتساب المجهول من المعلوم وكيف يكون حال المعلومات وإنتظامها فى أنفسها، حتى تفيد العلم بالمجهول، أى إذا ترتبت فى الذهن الترتيب الواجب، فتقررت فيه صورة تلك المعلومات على الترتيب الواجب انتقل الذهن منها إلى المجهول المطلوب فعلمه. وكما أن الشئ يعلم من وجهين تصور.. وتصديق، كذلك الشئ يجهل من وجهين .. من وجهة التصور ومن وجهة التصديق . فوظيفة المنطق هى أن يعرفنا كيف يجب أن يكون القول الموقع للتصور حتى يكون معرفا حقيقة ذات الشئ وكيف يكون حتى يكون دالا عليه، فيصبح معلوما لدينا بوجه من الوجوه ثم كيف يكون هذا القول فاسداً موهما لنا بأنه يعرفنا بحقيقة الشئ أو يدل عليه وهو لا يفعل ذلك فيكون ذلك سببا فى أن نجهل الشئ ».

والأمر فيما يتعلق بالتصديق كذلك.

والفطرة الإنسانية غير كافية للتمييز بين الصواب والخطأ، أو بين ما هو موقع للتصور أو للتصديق أو غير موقع لهما ما لم تكتسب الصناعة (١).

ومع هذا فإن صاحب صناعة المنطق قد يقع فى الخطأ ولا يكون ذلك بسبب صناعته بل انما يرجع ذلك الى اهماله لقواعدها أو عجزه عن استخدامها، مع ذلك فإن صاحب العلم، إذا كان صاحب الصناعة واستعملها ، لم يكون ما يقع له من السهو مثل ما يقع لعادمها لان صاحب الصناعة اذا أفسد عليه مرة أو مراراً تمكن من الاستصلاح ، الا أن يكون متناهياً فى البلادة .. فصاحب صناعة المنطق يتأتى له أن يكون فى تأكيد الامر فى تلك المهمات بمرجعات عرض عمله على قانونه والمراجعات الصناعية فقد يبلغ بها أمان من الغلط (٢).

وإذا فإبن سينا يرى ضرورة تعلم المنطق للاهتداء إلى الحق لأن الفطرة النظرية لا يؤمن غلطها، فقد تخطئ عفواً. ولو قلنا بها وحدها لألغينا العلوم والصناعات

(١) المدخل ص ١٩. (٢) المدخل ص ٢٠.

كلها.

والمنطق على هذا هو الذى يعصمنا من الخطأ فى إدراك المعانى وعدم تصورها تصوراً صحيحاً، بما يقدم لنا من قواعد الحد الحقيقى والتفرقة بين الذاتى والعرضى، وبين ما يقوم الماهية وما لا يقومها، ويعصمنا أيضاً من الخطأ فى التصديق والانتهاء إلى أحكام ونتائج باطلة أو غير مسلمة ، فيرسم لنا طرائف (١) البرهان الموصل إلى اليقين ويحذرنا من السفسطة التى تؤدى إلى الغلط والمغالطة.

ثانيا: الفلسفة الطبيعية
(العلم الطبيعى)

١- تعريفه ومبادئه:

والعلم الطبيعى أو الحكمة النظرية «هو الصناعة النظرية التى تتعلق بما فى الحركة والتغير من حيث هو فى الحركة والتغير»(١).

أى أنها تدرس الاجسام من حيث هى واقعه تحت التغير وبما توصف به من أنواع الحركة والسكون. ولا يختلف هذا التعريف الأرسطى للعلم الطبيعى من حيث أنه ـ حسب قول أرسطو ـ العلم الذى يدرس الوجود المادى أو الموجودات المتحركة حركة محسوسة (٢) ويقوم هذا العلم على مبادئ لا يبرهن عليها بل يرجع فى البرهنة عليها إلى العلم الإلهى، وهذه المبادئ هى المادة والصروة والعدم .

فلكى يتم أى تغير جوهرى يجب أن يكون ثمة موضوع للتغير وهو الهيولى (المادة) ثم يجب افتراض أن هناك انتقالا من حالة لأخرى، وهذا الانتقال يكون من الضد إلى الضد ومعنى هذا إننا يجب أن نسلم بوجود مبدأ يسمح بهذا الإنتقال ويسمى أرسطو هذا المبدأ بالعدم. أما المبدأ الذى يتم به التغير فهو الصورة (٣).

وقد أخذ الفارابى بهذه النظرية الأرسطية وتبعه ابن سينا . فالأجسام الطبيعية

(١) مقدمة المدخل ص ٥٨.
(٢) راجع للمؤلف : تاريخ الفكر الفلسفى – الجزء الثانى – ص ٥٠.
(٣) م. س – ص ٥٥

عندهما مركبة من مادة كالمحل أو هى موضوع التغير، ومن صورة تحل فيها، بحيث يكون للجسم الطبيعى مبدآن هما : المادة والصورة. أما الحركة والسكون والزمان والمكان والخلاء والتناهى واللاتناهى فهى لواحق للجسم الطبيعى أى أعراض له، والصورة متقدمة فى مرتبة الوجود على المادة لأنها علتها التى أعطتها الوجود، أما العدم فهو غير مساو للمادة أو الصورة من حيث الوجود فهو مبدأ ارتفاع الصورة عن المادة لحلول صورة أخرى فيها فلا يعد ذاتا موجودة على الإطلاق أو معدومة على الاطلاق، بل هو عدم مقارن للقوة ، ومن ثم فلا يكون كل عدم مبدأ للجسم الطبيعى بل العدم الذى هو مبدأ له هو الذى يقصد به «الامكان».

ويسمى ابن سينا المادة (هيولى) فى حالة نسبتها إلى الصورة المعدومة الموجودة فيها بالقوة، ويسميها (موضوعاً) فى حال نسبتها إلى الصورة الموجودة فيها بالفعل.

على أن المدى غير بعيد بين المادة كهيولى والمادة كموضوع، فكلاهما موضوع للتغير وهذا التميز بينهما لا يمنع من أنهما يحلان فى موجود واحد ويعتبران وجهتان للنظر الى هذا الشئ الواحد: فباعتبار إمكان حلول صورة أخرى فى شئ ما غير الصورة التى يوجد عليها هذا الشئ، تسمى مادته (هيولى)، وبالنظر الى صورته الحالة فيه بالفعل تعتبر المادة (موضوعا) والحقيقة أنها موضوع على أى من الوجهتين.

٢- الحركة ولواحقها فى الأجسام الطبيعية :

أ) الحركة والسكون :

إذا كان الجسم الطبيعى المتحرك هو موضوع دراسة العلم الطبيعى ، فيتعين إذن دراسة الحركة. **والحركة عند ابن سينا هى** «تبدل حال قارة فى الجسم يسيرا يسيرا على سبيل الاتجاه نحو شئ».

أما السكون وهو عدم الحركة فإن ابن سينا يورد تعريف أرسطو له فيقول: أنه

«عدم الحركة فيما من شأنه أن يتحرك». فالتقابل بين الحركة والسكون هو تقابل العدم والملكة .

وكما تناول أرسطو الحركة بمعناها الشامل أى التغير، فكذلك فعل ابن سينا، وأيضا كما عاد أرسطو فأنكر أن يكون الفساد والكون من جنس الحركة لأنهما يتعلقان بالجوهر، والتغير الجوهرى يحدث فجأة، فكذلك أيضا ارتأى ابن سينا، وبذلك حصر أنواع الحركة فى: النقلة أى الحركة المكانية ، والاستحالة وهى الكيفى والنمو والنقصان وهما تغير كمى.

وكذلك يتابع ابن سينا أرسطو فى طبيعياته فيذكر (١) أن كل متحرك إنما يتحرك بمحرك آخر يخرجه من السكون الى الحركة أو من القوة الى الفعل وهذا المحرك يسمى علة محركة الشئ المتحرك. وهذه العلة المحركة اما أن توجد فى الجسم المتحرك واما أن توجد خارجه، فإذا كانت موجودة فى المتحرك يسمى هذا المتحرك متحركا بذاته، وأما إذا كانت خارجة عنه فيسمى متحركا لا بذاته. والمتحرك بذاته على نوعين: الأول تحرك فيه علته المحركة تارة ولا تحرك تارة أخرى، ويسمى متحركا بالاختيار، وأما الثانى فإن علته المحركة لا يصح إلا تحرك متحركا بالطبع.

وأيضا فإن المتحرك بالطبع اما تحركه علته بلا ارادة أى بالتسخير ويسمى متحركا بالطبيعة، واما أن يكون التحريك بارادة وقصد منها فيسمى متحركا بالنفس الفلكية.

ب) لواحق الحركة :

يكرر ابن سينا ما سبق أن أورده أرسطو عن لواحق الحركة فيذكر أنها الزمان والمكان والخلاء واللامتناهى ..

أما الزمان : فإن ابن سينا ينقل عن أرسطو قوله: ان الزمان متعلق بالحركة، وهو عدد الحركة بحساب المتقدم والمتأخر. فلا وجود للزمان بدون الحركة ، ومن لم يحس بالحركة لا يحس بالزمان، مثله كأصحاب الكهف.«والزمان ليس محدثا

---

(١) النجاة ص ١٠٨

حدوثا زمنيا، بل حدوث ابداع لا يتقدمه محدثه بالزمان والمدة بالذات . ولو كان له مبدأ زمانى لكن حدوثه بعدها لم يكن ، أى بعد زمان متقدم، ومعنى المحدث الزمانى أنه لم يكن ثم كان».

والحركة أيضاً كالزمان فما دام الزمان غير محدث زمنياً بحيث لا يمكن الاشارة إلى ما قبل الزمان، فالحركة أيضاً غير محدثة حدوثاً زمنياً بل حدوثاً إبداعياً بحيث لا يمكن الاشارة إلى تقدم زمانى على الحركة قبل الحركة المرتبطة بالزمان.

وهكذا نرى ابن سينا يمهد السبيل للتدليل على رأيه فى مسألة قدم العالم وحدوثه، مشيراً إلى تقدم المحدث إنما يكون بالذات لا بالمادة أو الزمان.

وفيما يختص باللواحق الأخرى للحركة نرى ابن سينا يتابع رأى أرسطو فيها فيفضل تعريف أرسطو للمكان القائل بأنه «السطح الباطن للجسم الحاوى المماس للسطح المحوى»(١). فيقول أن المكان هو الذى يكون فيه الجسم ويكون محيطا به حاويا مفارقا له عند الحركة ومساوياً له، ولا يمكن أن يحل جسمان فى مكان واحد فى آن واحد، فالتداخل ممتنع بين الأجسام، ويثير ابن سينا مشكلة المكان الطبيعى للأجسام فهو يرى أن لكل جسم مكاناً طبيعياً يتحرك إليه بالطبع، فالنار تتحرك إلى أعلى والحجر يتحرك إلى أسفل، وسيستند ابن سينا إلى هذا الرأى فى إثبات أن العالم واحد غير متعدد. فلا يعقل أن توجد أرضان فى عالمين أو ناران فى عالمين، إذ الاجسام المتشابهة الصور والقوى حيزاها الطبيعى واحد ووجهتها الطبيعية واحدة فتتجه إلى الالتحام أو الاتصال فتكون جسماً واحداً، ومن ثم لا يمكن أن يكون لجسم واحد مكانان طبيعيان ، بل مكان واحد أى عالم واحد.

والاجسام المركبة تتكون من التحام البسائط عن طريق قوى متفاعله هى الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة. وهذه البسائط ترجع إلى النار الحارة اليابسة ومكانها إلى فوق ثم الهواء الحار الرطب ومكانه دون الهواء، ويليه الماء البارد الرطب، وأخيراً الأرض الباردة اليابسة ومكانها إلى أسفل وتنتهى هذه المواضع الطبيعية للاجسام القابلة للكون والفساد عند النار، وهذا هو عالم ما تحت فلك القمر. أما ما فوق

(١) تاريخ الفكر الفلسفى ٢ – ص ٨٤ – ٨٧.

ذلك فعالم أفلاك حية متنفسة لها طبيعة أثيرية مختلفة توجد فيه أجسام ابداعيه تتحرك حركة دورية دائمة.

أما الخلاء: فلا وجود له بالفعل أو بالقوة مفارقا أو غير مفارق.

وكذلك يرفض ابن سينا القول باللاتناهى كأرسطو، ويرى أن الاجسام الطبيعية مادامت تشتمل على صور معينة فإنها يجب أن تكون متناهية. إذ أن اللاتناهى معناه اللاتعيين، فاللامتناهى غير موجود بالفعل ولا يمكن أن يكون جوهرا أو كيفية أو مقوما. فهو إذن يستحيل وجوده فى الواقع، فإن القول بوجود أجسام لامتناهية يتعارض مع ادراكنا لحقيقة المكان.

ويذكر أرسطو أن اللامتناهى يوجد بالقوة فقط بحيث لا يتحقق بالفعل أبداً ، فهو من نوع القوة التى لا تخرج إلى الفعل أبداً، ومن ذلك إمكان الاستمرار فى قسمة المقادير إلى ما لا نهاية دون توقف، وكذلك إمكان الاستمرار فى أضافة أعداد جديدة إلى عدد معين بحيث تستمر الزيادة دون توقف.

٣- الجسم الطبيعى (شكله وتكوينه وأقسامه).

يرفض إبن سينا مذهب أصحاب الجزء الذى لا يتجزأ ويقرر أن الاجسام لا تنحل إلى أجزاء تتناهى أو لا تتناهى، بل تنحل إلى أجسام نوعيه أخرى أبسط منها: فالسرير مثلا لا يتجزأ إلى أجزاء مطلقة قد تتشابه مع أجزاء أى جسم آخر، بل إنما يرجع السرير إلى إجزاء هى أجسام المفردة، وهى قطع الخشب والحديد التى تركب منها. وكذلك إجزاء بدن الحيوان ليست ذرات متشابهه متساوية وإنما هى عيناه وإرجله وأحشاؤه .. الخ ومع ذلك فإن الجسم الطبيعى وحده ينتفى معه القول بتجزئته بالفعل، فله فقط أجزاء أو أجسام أولى غير متجزئه على ما ذكرنا، ولا على النحو الذى أورده الجزء الذى لا يتجزأ.

أما من حيث أشكال الاجسام فإن ابن سينا يقرر أن لكل جسم شكلاً طبيعياً خاصاً وهو الشكل الكروى للأجسام البسيطة، والشكل غير الكروى للأجسام المركبة، وذلك لأن «فعل الطبيعة الواحدة فى مادة واحدة متشابه إذ ليس إلا فعلاً

واحداً ».

أما كيف تكونت الأجسام فإن ابن سينا يذكر أن أنواع المعدن إنما تكون من العناصر الاربعة وهى : النار والهواء والماء واليابس بفضل القوى الكامنة فيها، وما يفيض عليها من القوى الفلكية، كما نرى فى حدوث العواصف والمطر والبرق والرعد والزلازل والابخره وغير ذلك.

أما إذا امتزجت العناصر بطريقة أقرب إلى الاعتدال فتحدث عنها بتأثير القوى الفلكية أكوان: أولها النبات ومنه ما له بذر يحمل القوة المولدة، ومنه ما ليس له بذر... وللنبات قوة غاذية لانه يتغذى بذاته وله قوة منمية لأنه ينمى ذاته.

ثم نجد الحيوان وهو يحدث من تركيب عنصرى أقرب ألى الاعتدال من المعادن والنباتات، بحيث يستعد مزاجه لقبول النفس الحيوانية بعد أن يستوفى درجة النفس النباتية، وكلما ازداد قبولا لقوة نفسانية أخرى ألطف من الأولى .

على أن ابن سينا بعد أن رتب تكوين الاجسام الطبيعية الحية وغير الحية من مزاج العناصر بتأثير من القوة الفلكية وجعل الاختلاف بينها من حيث درجة الاعتدال المزاجى لا التغاير الكيفى أو النوعى، نجده يذكر صراحة بعد أن وصل إلى مرتبة الجسم الحى أن جميع الافعال النباتية والجيوانية والانسانية إنما تكون من قوى زائدة على الجسمية بل وعلى طبيعة المزاج، فكأن ثمة مبدأ جديداً يأخذ طريقة إلى الظهور فى الجسم الطبيعى بعد أن اكتملت له أسباب الوجود المادى، هذا المبدأ الحيوى هو النفس التى هو صورة الجسم الحى ومبدأ أفعاله الحيوية كما يقول أرسطو.

فالنباتات والحيوانات ـ كما يقول ابن سينا ـ متجوهرة الذات عن صورة هى النفس ومادة هى الجسم والاعضاء،




النفــــس

١ – تعريف النفس وطبيعتها :

يعرف ابن سينا النفس بأنها كمال أول لجسم طبيعى آلى ينمو ويتغذى ويلاحظ

على هذا التعريف أنه ينطبق تماما على تعريف أرسطو للنفس فى كتابه المسمى «النفس» وقد رأينا فى العلم الطبيعى كيف أن جميع الافعال النباتية والحيوانية والانسانية إنما تصدر عن قوى زائدة على الطبيعة الحسية، وهذه القوى ـ كما رأينا ـ هى التى يستكمل بها النبات والحيوان والانسان وجوده، وتسمى هذه القوى (كمالات) بالنظر إلى أنها تكمل الجنس فيصير بها نوعا محصلا أى موجوداً بالفعل».

وتعريف ابن سينا للنفس (بأنها كمال) إنما يرجع إلى أن النفس تعد كمالا من جهة القوة التى يستكمل بها إدراك الحيوان، وتلك التى تصدر عنها أفاعيله، وكذلك فإن النفس المفارقة (كمال)، والنفس ـ التى لا تفارق ـ كمال بهذا المعنى (١).

وأما تعريف النفس بأنها كمال أول فإن ذلك يعني أنها التي يصير النوع بها نوعا، أما الكمال الثانى فهو صفة متعلقة بالنوع. كالقطع بالنسبة للسيف وكالإحساس بالنسبة للانسان. والنفس كمال أول للجسم. بمعنى أنها كمال لجنس الجسم لا لطبيعته المادية أما وصف هذا الجسم بأنه جسم طبيعى فذلك يراد به تمييزه عن الجسم الصناعى مثل السرير والكرسى والحائط. وكذلك فإنه ليس أى جسم طبيعى بل هو جسم طبيعى تصدر عنه كمالاته الثانية بآلاته الثانية بالات يستعين بها فى أفعال الحياة. وأول مراتبها التغذى والنمو. ولهذا فإن ابن سينا يصف هذا الجسم الطبيعى بأنه جسم يتغذى وينمو، وهو يشير بذلك إلى النبات. أما الحيوان فإن له نفسا تزيد على نفس النبات لأنها تدرك الجزئيات وتتحرك بالارادة. وتأتى نفس الانسان فى المرتبة الأخيرة فتنضاف إليها صفات أخرى تزيد على ما للنفس الحيوانية من صفات ويعرفها ابن سينا : «بأنها كمال أول لجسم طبيعى آلى من جهة ما يفعل الأفعال الكائنة بالاختيار الفكرى والاستنباط بالرأى، ومن جهة ما يدرك الأمور الكلية »(٢).

على أن ابن سينا يختلف عن أرسطو فى فهم معنى الكمال، فالكمال عند

---

(١) الشفاء ص ١٢ (٢) النجاة ص ١٥٨.

أرسطو يقصد به الصورة، فالنفس كمال الجسم بمعنى أنها صورة الجسم ومبدأ أفعاله الحيوية، ولا يمكن لها أن توجد بدون الجسم إذ هو مادتها وقوامها . أما ابن سينا فيرى أنه إذا كانت كل صورة كمالا فليس كل كمال صورة فما كان من الكمال مفارقا للذات لم يكن بالحقيقة صورة للمادة وفى المادة، فإن الصورة التى هى فى المادة هى الصورة المنطبعة فيها القائمة بها (١).

وإذن فإبن سينا يرى أن وصف النفس بأنها كمال لا يعنى أنها صورة بل يعنى أنها مفارقة، فالكمال إذن ـ بحسب رأيه ـ هو تمام الطبيعة المعقولة للجوهر العقلى. ويؤكد ابن سينا أن النفس غير البدن وأنها تتميز عنه من حيث أنها جوهر عقلى يمكن إن توجد مفارقة للبدن. أما البدن فإنه لا يقوم إلا بها، متى فارقته انحل وفسد. والنفس كذلك جوهر روحانى لأنها تدرك المعقولات وتدرك الكليات وتدرك ذاتها بدون آلة، أما الحس والخيال فلا يدرك كل منهما ذاته. وكذلك أيضا فإنه بينما يوهن استمرار العمل الآلات الجسدية ويضعفها وربما يفسدها نجد خلاف ذلك بالنسبة للقوة العقلية فى النفس، فإنها كلما داومت على الفعل وتصور الأمور وممارسة المسائل العقلية كلما إزدادت صقلا واكتسبت قوة وصارت تنقل المعقولات بعد ذلك بسهولة أكبر.

ويلاحظ أنه بينما تضعف آلات الجسد عند سن الأربعين نجد أن القوة العقلية على العكس منها تزداد قوة بعد هذه السن.

فالنفس إذن ليست كالبدن بل هى جوهر روحانى (٢).

وربما استطعنا تفسير قوله هذا على ضوء النظرية المشائية التى تذهب إلى أن النفوس الجزئية انما تفيض عن النفس الكلية التى تفيض بدورها عن العقل الفعال وهو عقل فلك القمر ولكن هذه النفوس عند ابن سينا لا يصير تشخصها وتغايرها

(١) الشفاء ص ١١.

(٢) يتابع ابن سينا رأى أفلاطون وأفلوطين والفارابى فى قولهم بطبيعة النفس الروحية ولكنه يتخذ موقفاً قلقاً فيما يختص بوجود النفس قبل البدن أى فيما يتعلق بمصدر النفس. فتجده فى كتبه المشائيه يتابع رأى المشائيين فى القول بأن النفس تحدث عندما يحدث البدن الصالح لإستعمالها، أى أنه لا وجود للنفس سابق على وجود البدن، ولكننا نراه بعد هذا يشير فى القصية العينية إلى هبوط النفس من العالم الأرفع أى من العالم العقلى على نحو ما قال أفلاطون.

إلا بالمادة الجسدية إذ أنها واحدة من حيث الصورة، فتكون النفس الجزئية لزيد أو لعمرو، فكيف يستقيم هذا مع إشارة ابن سينا إلى أنها نزلت مكرهة فى البدن وسجنت ـ كما يذكر فى رسائله الصوفيه الرمزية ـ ثم أنه كيف يمكن القول أيضا بالخلود أى بأبدية النفس مع القول بحدوثها؟ الحق أننا لا نستطيع تفسير موقف ابن سينا من مشكلة أصل النفس وطبيعتها إلا إذا افترضنا وجود موقفين لديه بهذا الصدد: موقف مشائى يفترض وجود النفس عند وجود البدن المستعد لقبولها، وموقف أفلاطونى لا يكاد يتضح إلا فى نصوص ابن سينا المتأخرة وخصوصا فى رسائله الصوفيه فإنه يذهب فيها إلى القول بوجود النفس مفارقة قبل وجود البدن . مع الحرص التام على عدم الانزلاق إلى التصريح بقدمها وذلك مخافة من نقض دعاوى الدين، وبالرغم من أن حل مشكلة مصير النفس عن طريق القول بالخلود سواء كان للنفس ككل أو للنفوس الفردية انما يثير فى نفس الوقت مشكلة أصل النفس وقدمها ويشير إلى ضرورة التسليم منطقيا بموقف أفلاطون القائل بوجودها قبل البدن : إذ أن القول بوجود أبدى يفيض بنا بالضرورة إلى التسليم بوجود أزلى. والحق أن هذا الغموض الذى استحكمت حلقاته حول مشكلة النفس عند مفكرى الاسلام إنما يرجع إلى محاولاتهم التوفيق بين مذاهبهم الفلسفية وموقف الدين. فنجد السهروردى مثلا على الرغم من أفلاطونيته الواضحة يقع فى نفس الخطأ ويذكر فى «هياكل النور» أن النفس إنما تفيض على البدن المستعد منذ القدم ـ الزمانى وغيره من أنواع القدم ـ لقبولها. وقد يكون حل المشكلة بطريقة حاسمة فى نطاق مذهب إسلامى أن نعود إلى التفريق الذى استخدمه ابن سينا فى حل مشكلة قدم العالم وهو التفريق بين القدم الزمانى وغيره من أنواع القدم ولكن مع استبعاد القول بأن النفس تحتاج إلى البدن لكى توجد.

٢- البراهين الدالة على وجود النفس :

يستعرض ابن سينا مجموعة من الأدلة لاثبات وجود النفس منها:

١ - *البرهان الطبيعى*: ونجد هذا البرهان عند كل من أفلاطون وأرسطو ويقدم ابن سينا لهذا البرهان بتقسيمه للحركة إلى نوعين: حركة قسرية، وحركة إرادية،

وتصدر الحركة القسرية عن محرك خارجي يدفع المتحرك إلى الحركة قسراً. وأما الحركة الارادية فإن منها ما يحدث على مقتضى الطبيعة ومنها ما يحدث ضد مقتضى الطبيعة .. والنوع الذى يحدث على مقتضى الطبيعة هو كسقوط الحجز من أعلى إلى أسفل، أما النوع الذى يحدث ضد مقتضى الطبيغة فهو كتحليق الطائر إلى أعلى بدل أن يسقط فوق الأرض. فهذه الحركة المضادة للطبيعة إنما تستلزم محركا خاصا زائداً على عناصر الجسم المتحرك وهذا المحرك هو النفس (١)

وكذلك تدلنا أفعال الكائن الحى من تغذ ونمو وتوليد واحساس وحركة بالارادة، على هذه الأمور الطبيعية لا يمكن أن تصدر عن الجسم وحده ومن ثم فلا بد من التسليم بأنها تصدر عن مبدأ آخر في ذواتها غير الجسم، وهذا المبدأ الذى تصدر عنه هذه الأفعال المختلفة إنما هو النفس .

٢ - *البرهان السيكولوجي:* يقوم هذا البرهان على اثبات وجود النفس الانسانية من ملاحظتنا لانفعالات كالتعجب والضحك والضجر والبكاء والخجل وكذلك من إدراكنا للصفات التى تتميز بها النفس كالمنطق وتصورها للمعانى الكلية العقلية المجردة وإمكانها التوصل الى معرفة المجهولات من المعلومات الحقيقية تصوراً وتصديقاً . وستصل بنا هذه الملاحظات إلى اثبات أن هذه الاحوال والافعال التى يختص بها الانسان دون غيره من الكائنات الحية إنما توجد فيه بسبب النفس . فالإنسان المدرك قوة يتميزبها عن الكائنات غير المدركة وهى النفس.

٣- *برهان الاستمرار:* بينما نجد الجسد يخضع للتغير والتبدل وللزيادة والنقصان نجد النفس ثابته باقية على حالها، إذ أنها تتذكر الاحوال السابقة وتحس خلال هذا التذكر باستمرارها فى هذه الذكريات المترابطة، وإذن فالنفس موجودة:« تأمل أيها العقل فى أن (أنك) اليوم فى نفسك هو الذى كان موجوداً (طول) عمرك حتى انك تتذكر كثيراً مما جرى من أحوالك .. فأنت إذن ثابت مستمر لاشك فى ذلك. وبدنك وذاته ليس مستقراً، بل هو دائماً فى التحلل والإنتقاص .. ولهذا يحتاج الانسان إلى الغذاء بدل ما تحلل من بدنه .. فتعلم نفسك أن فى مدة

---

(١) رسالة فى القوى النفسانية ص ٨.

عشرين سنة لم يبقى شئ من أجزاء بدنك ، وأنت تعلم بقاء ذاتك فى هذه المدة، بل جميع عمرك. فذاتك مغايرة للبدن وأجزائه الظاهرة والباطنة ، فهذا برهان عظيم يفتح لنا باب الغيب فإن جوهر النفس غائب عن الحس والأوهام (١) .

ويتضح من الجزء الثانى من هذا الدليل أن ابن سينا يشير الى التغير الذى يطرأ على الجسم نتيجة للتغذى والنمو وكيف أن هذا التغير يبدل من شكل الجسم، مع هذا فإن النفس التى تدبر هذا الجسم تبقى ثابته لا تتبدل انائيتها وهذا يعنى فى نظره أن النفس غير الجسم وأنها موجودة.

٤- ***برهان وحدة النفس:*** لما كانت النفس محلا للمعقولات، وكانت المعقولات غير جسمية بحيث لا تنقسم كالاجسام، فلابد من أن يكون محلها على شاكلتها أى جوهر غير جسمى وغير منقسم، وإذن فالنفس جوهر عقلى غير منقسم.

وكذلك فإنه على الرغم من أن للنفس وظائف مختلفة وقوى شهوانية وغضبية ومدركة إلا أنها تظل واحدة (٢). إذ أن هذه القوى لابد لها من رباط غير جسمى ، يجمع بينها وهو النفس . ففى الانسان إذن يوجد رباط مجمع لسائر الادراكات والافعال، وحينما يشير الانسان الى نفسه على أنها هى التى تفعل وتدرك، فإنه إنما يشير الى موجود وراء البدن أى الى جوهر مغاير لجملة أجزاء البدن.

---

(١) رسالة فى معرفة النفس الناطقة وأحوالها (تحقيق الدكتور محمد ثابت الفندى ص ٧، وسنرى أن السهروردى سيورد هذا الدليل فى الهياكل وسيجعله دليلاً على روحانية النفس وتجوهرها دون ان يشير إلى ابن سينا. على ان اشارة ابن سينا إلى أن هذا «برهان عظيم يفتح باب الغيب» انما تحتاج إلى مزيد من الايضاح وتستحق الوقوف عندها لمعرفة حقيقة مذهب ابن سينا فى طبيعة النفس ومصدرها ومدى معارضته للموقف المشائى الذى عرضه فى «الشفاء» و «النجاة».

(٢) وابن سينا يتابع موقف أفلاطون الحقيقى القائل بوحدة النفس وقد فهم بعض مؤرخى الفلسفة (الدكتور محمود قاسم – فى النفس والعقل لفلاسفة الإغريق والاسلام ص ٥٩، ٦٠، ٧٩) أن أفلاطون يقول بنفوس ثلاث هى النفس الشهوانية والنفس العصبية والنفس الناطقة وربما كان مرجع هذا الرأى إلى الأسلوب الاسطورى الذى استخدمه افلاطون فى محاورة فيدروس وكذلك فى محاورة التكوين المسماة بتيماوس. ولكن أفلاطون يؤكد فى وضوح ان النفس واحدة ولها قوى ثلاثة فلا تنقسم بسبب هذه القوى إلى اجزاء .. راجع محاورة فيدون وكذلك الجمهورية من ص ٣٤٦ الى ص ٤٤٠ .

٥ - *برهان الانسان المعلق فى الهواء أو برهان الرجل الطائر*: مضمون هذا الدليل أن الانسان إذا غفل عن أعضاء جسمه فإنه لن يغفل عن ذاته أبداً. فلو فرض أنه معلق فى الهواء لا يدرك أجزاء بدنه، فإنه لا يغفل أبداً عن الشعور بوجود «انيته». يقول ابن سينا:« ارجع إلى نفسك وتأمل هل إذا كنت صحيحاً، بل وعلى بعض أحوالك غيرها بحيث تفطن للشئ فطنة صحيحة، هل تغفل عن وجود ذاتك ولا تثبت نفسك. ولو توهمت أن ذاتك قد خلقت أول خلقها صحيحة العقل والهيئة ، وفرض أنها على جملة من الوضع والهيئة لا تبصر أجزاءها ولا تتلامس أعضاءها، بل هى منفرجة ومعلقة لحظة ما فى هواء مطلق، وجدتها قد غفلت عن كل شئ إلا عن ثبوت انيتها»(١).

هذه البراهين التى يسوقها ابن سينا لإثبات وجود النفس لا تضيف شيئا جديداً الى البراهين الفلسفية السابقة عليه فنجد البرهان الطبيعى عند سقراط (٢).

وأما برهان وحدة النفس فإننا نجده عند الفارابى (٣). وكذلك البرهان السيكولوجى وبرهان الاستمرار فإننا نجدهما لدى أرسطو .. ويبقى برهان الرجل الطائر وهو يبقى فى صياغة جديدة أما مضمونة فهو مشتق من البراهين السابقة .

٣- النفس وتعددها :

يرى ابن سينا أن النفس لا تتكثر من حيث ماهيتها أو صورتها إذ هى واحدة بالنوع كثيرة بالعدد، وإنما يرجع تعددها أو كثرتها إلى الأبدان التى تحل فيها وتكون لها كالقوابل ومن ثم فإن البدن هو مبدأ تشخص النفس واختلافها بحسب الافراد. ولا يعنى تعدد النفس أنها كانت فى الأصل نفساً واحدة ثم توزعت على

---

(١) راجع «الاشارات» جـ ١ ص ١٢١ وكذلك راجع : محمود قاسم «النفس والعقل» ص ٨١ - ٨٢ .. ويورد ابن سينا هذا الدليل بطريقة أخرى فى «الشفاء» ص ١٨ : «ويجب ان يتوهم الواحد منا كأنه خلق دفعة وخلق كاملا، ولكنه حجب بصره عن مشاهدة الخارجات، وخلق يهوى فى هواء او خلاء هوياً لا يصدمه فيه قوام الهواء صدما ما يحوج إلى أن يحس، وفرق بين أعضائه فلم تتلاق ولم تتماس، ثم يتأمل أنه هل يثبت وجود ذاته ولا يشك فى اثباته لذاته موجوداً ولا يثبت مع ذلك طرفاً من أعضائه، ولا باطناً من أحشائه .. بل كان يثبت ذاته ولا يثبت لها طولا ولا عرضاً ولا عمقاً».

(٢) راجع محمود قاسم «النفل والعقل» ص ٧٧.

(٣) المرجع السابق ص ٨١ هامش ١ .

أجسام كثيرة، ذلك لان النفس جوهر روحانى بسيط، والبسيط لا يتجزأ، وحتى إذا افترضنا امكان تجزئتها فإن أجزائها ستشابه وإذن فلكل نفس جسدها الخاص بها والمعين لها والمستعد لقبولها، وحينما تفارق النفوس أجسادها فإنها تظل متشخصة متكثرة ومختلفة كما كانت فى أبدانها لإختلاف مداركها وأزمنة حدوثها واختلاف هيئاتها التى غلبت عليها بحكم اتصالها بهذه الابدان المعينة لها.

٤- خلود النفس:

وإذا كانت تحدث مع البدن فإنها لا تفسد بفساده، إذ هو ليس علة لها، وكذلك فهى ذات روحانية بسيطة وغير مركبة، ويختلف ابن سينا عن أرسطو والفارابى بصدد مشكلة خلود النفس فأرسطو يرى أن العقل الفعال هو وحده الذى يخلد أما باقى النفس الناطقة فإنها تفنى بفناء الجسد، وكذلك الفارابى فإنه يقصر الخلود على العقل المستفاد بعد أن جعل العقل الفعال عقلا كونيا خارج النفس الانسانية بحسب تفسير الإسكندر الأفروديسى لنصوص أرسطو فى كتاب النفس كما ذكرنا.

أما ابن سينا فإنه يتمسك بوحدة النفس الناطقة وبساطتها، ولا يميز فى جزئها الناطق بين ماهو فان وما هو غير فان، فالنفس الناطقة عنده جوهر روحانى خالد.

٥- بطلان التناسخ :

يرفض ابن سينا دعوى القائلين بالتناسخ فهو يرى أنه لما كانت علاقة النفس بالجسد المعد لقبولها علاقة تدبير لا علاقة انطباع، فإن كل نفس تتعلق وتشتغل ببدن معين، ولهذا فإن وجود نفس ثانية الى جوار النفس الحالة فى بدن الحيوان أنما يعنى وجود نفس معطلة قاصرة عن التدبير ، لان الحيوان انما يستشعر بنفس واحدة هى التى تدبره وتشتغل بأمره. أما النفس الأخرى الحالة فى جسدة فلا تكون لها علاقة به ومن ثم يبطل القول بالتناسخ (١).

(١) الشفاء ص ٢٣١.

٦- قوى النفس وافعالها:

تبين لنا من برهان وحدة النفس عند ابن سينا-أن النفس واحدة رغم وجود قوى متعددة لها، وأن النفس تكون بالنسبة لقواها الرابط أو المجمع الذى يجمع بينها كما يربط الحس المشترك بين الحواس. فنحن نحس بشئ ونشتهيه، والنفس هى التى تجمع بين الاحساس والاشتهاء ولا يمكن أن تكون النفس جسما لان الجسم لا يكون مجمعاً للقوى، ثم أن من القوى ما لا يستقر فى جسم، وقد يبتر من الجسم عضو ما ومع ذلك فنحن نشعر بذواتنا كاملة دون إنتقاص .

ويرتب ابن سينا للنفس قوى مختلفة مراتب الحياة الثلاث: النباتية والحيوانية والانسانية كما فعل أرسطو وكذلك الفارابى بعده .

وتتدرج (١) القوى وتتداخل صعداً من أدنى صور الحياة إلى أرقى صورة منها.

فللنفس (٢) النباتية قوى ثلاث: الغاذية، والمنمية، والمولدة.

وللنفس الحيوانية (بالاضافة الى قوى النفس النباتية) قوتان : محركة ومدركة.

أ) والمحركة على قسمين :

١- محركة على إنها باعثة ـ وهى القوة الشوقية ولها شعبتان: قوة شهوانية وأخرى غضبية .

٢- ومحركة على أنها فاعلة.

---

(١) الشفاء ص ٢٦٠.

(٢) فيما يختص بالنفس وقواها عند ابن سيناء راجع : تسع رسائل فى الحكمة والطبيعيات (فى القوى الانسانية وادراكاتها ص ٦١ - ٦٧) - الشفاء ص ٤٠ وما بعدها - وكذلك راجع : عثمان نجاتى (الادراك الحسى عند ابن سينا ص ٢٢ وما بعدها - راجع أيضاً (مبحث عن القوى النفسانية أو كتاب النفس على سنة الاختصار (تحقيق ادوارد فنديك - راجع كذلك :Carra de Vaux, Les† †Penseurs de l'Islam حيث يلخص كارادفو أفعال النفس وقواها عن ابن سينا فى جدول بيانى مستوعب. ونجد أيضا بحثاً طيباً فى النفس وقواها فى كتاب الدكتور جميل صليبا ص ١٨١ .
Saliba, Etude sur le Métaphysique d'Avicenne P.181.

ب) أما المدركة فهى ايضاً على قسمين :

١ - مدركة من خارج ، وهى الحواس الخمس الظاهرة: البصر والسمع والشم والذوق واللمس.

٢ - ومدركة من داخل، هى الحواس الباطنة : الحس المشترك (فنطاسيا) الخيال والمصورة والمتخيلة (وتسمى المفكرة عند الانسان) ، والوهمية والحافظة الذاكرة.

وللنفس الناطقة قوتان : (بالاضافة إلى قوى النفس النباتية والحيوانية) قوة عملية، وقوة نظرية ، أو عاملة وقوة عالمة.

وبحسب نظرية أرسطو فى القوة والفعل ينقسم العقل عند ابن سينا إلى : عقل هيولانى، وعقل بالملكة، وعقل بالفعل ثم عقل مستفاد(١) ،كل عقل من هذه العقول هو بالقوة بالنسبة إلى ما فوقه، وبالفعل بالنسبة إلى ما دونه.

ولا يتم الإنتقام من القوة إلى الفعل - حسب نظرية أرسطو فى القوة والفعل - إلا بواسطة عقل هو دائما بالفعل وهو العقل الفعال.

٧- القوى المدركة وموضوعاتها:

يعرف ابن سينا الإدراك فى كتاب المباحثات (٢) بأنه « تحصيل ما لصورة الشئ وحقيقته على نحو من جزئيته أو كليته». والإدراك الحسى هو الذى يتمثل صورة المحسوس فى الحواس فى حال جزئيته أما الادراك العقلى فهو تمثل صور المعقولات فى العقل فالادراك اذن نوعان: حسى وعقلى، والحسى نوعان: ظاهر وباطن أما العقلى فكله باطن .

---

(١) فى الاشارات (جـ ١ ص ١٥٤ - ١٥٥) يقدم ابن سينا العقل المستفاد على العقل بالفعل، ويبدو أن نظرية ابن سينا فى النفس وخصوصا فيما يتعلق بقوى النفس النباتية والحيوانية ووظائفها لا تختلف كثيرا من حيث المحتوى المذهبى عن نظرية أرسطو التى عرضها فى كتاب النفس - راجع للمؤلف - تاريخ الفكر الفلسفى الجزء الثانى «النفس عند أرسطو». أما موقف ابن سينا فيما يختص بالنفس الناطقة فهو ترديد لأقوال الفارابى، مضافا إليها الاتجاه الاشراقى الصوفى كما نجد خطوطه الرئيسية فى الإشارات.

(٢) المباحثات ص ١٢٧ فقرة ٣٢ - راجع (أرسطو عند العرب) تحقيق عبد الرحمن بدوى.

الادراك الحسى :

أولا ـ الادراك الحسى الظاهر :

١ – **مشكلة الاحساس**: موقف ابن سينا بصدد وأدواته هو نفس موقف أرسطو والفارابى.

فهو يستعرض الحواس الخمس ـ كما وردت فى كتاب النفس ـ وهى اللمس والذوق والشم والسمع والبصر، ويرتبها من البسيط إلى المركب . فاللمس أولها لأنه أبسطها والبصر آخرها لأنه أكثرها تعقيداً وسنرى أن أرسطو يرتب هذه الحواس على وجه آخر بالاضافة الى هذا الوجه..وهذه الحواس الظاهرة هى الابواب التى تصل الينا عن طريقها حقائق الاشياء الخارجية، فلو فقد حس ما لا متنع انتقال محسوسة الينا. ويتم إدراك الحواس عن طريق تشبهها بالمحسوس، وذلك حسب المبدأ الذى وضعه أرسطو والذى استعاره ـ معدلا ـ من الطبيعيين السابقين على سقراط ذلك المبدأ القائل بأن الشبيه يدرك الشبيه ، فلولا وجود عناصر مادية فى عضو الحس تشبه العناصر المادية فى المحسوس لما تم أى إدراك حسى (١). «ان الحاس فى قوته أن يصبر مثل المحسوس بالفعل ، إذا كان الاحساس هو قبول صورة الشئ مجردة عن مادته فيتصور بها الحاس (٢) فالاحساس إذن نوع من الانفعال أو أنه شبيه به، إذ أنه قبول » من الحواس لصورة المحسوس وليس هذا الانفعال أو القبول نوعا من الحركة أو التغير بوجه عام، إذ ليس ثمة « تغير من ضد، بل هو استكمال(٣)» أى أن الكمال الذى كان بالقوة أصبح بالفعل .

وإذا كان الاحساس على وجه العموم هو أن تستحيل صورة المحسوس إلى العضو الحاس أى تتمثل فيه بوجه من التجريد إلا أن هذا لا يعنى انتزاع سائر اللواحق المادية عن الصورة نزعاً محكماً ، بل يجب أن تكون الصورة المحسوسة التى يتمثلها

(١) هذا من ناحية الكم، أما من ناحية الكيف، فان ابن سينا يرى أن عضو الحس لا ينفصل الا عما يخالفه فى الكيفية، فلا يدرك اللمس حرارة الملموس اذا كانت حرارته مشابهة لحرارة عضو اللمس.

(٢) الشفاء ص ٦٣.

(٣) م. س – ص ٦٧.

الحس: على تقدير ما، وتكييف ما (١) ، وإلا لما أمكن للحس أن يثبت تلك الصورة إن غابت عن المادة.

وإذن فالحاس يكون بالقوة الشئ المحسوس ـ كما يقول ابن سينا متابعا فى ذلك أرسطو ـ فالعنصر مثلا قبل أن يتم الابصار هو موضوع الابصار بالقوة أى المرئى بالقوة، واللمس هو الملموس بالقوة والذوق هو المطعون بالقوة وهكذا .. ويكون الحاس بالفعل مثل المحسوس بالفعل ، والحاس بالقوة مثل المحسوس بالقوة.

ويتم فعل الإحساس بآلات جسدية هى أعضاء الحس، غير أن الإحساس يحصل عن طريق متوسط كالهواء أو الماء ـ بالنسبة لبعض الحواس ـ ويحصل بالمماسة بالنسبة لبعضها لآخر.

ويبدو أن ابن سينا أخذ بوجهة نظر أرسطو الأخيرة فى مشكلة « المتوسط» بين الحاس والمحسوس. ذلك أن أرسطو يؤكد صراحة فى أثناء استعراضه للحواس فى كتاب «النفس» أن الاحســـاس لا يتم بالمماسة بل أن سائر الحواس تحتاج إلى «متوسط» لكى تدرك المحسوسات فلا تماس مطلقاً بين المحسوس والحاس، ولكنه يعود فيتراجع عن هذا المبدأ حينما يعرض للذوق واللمس فيرى أنهما ليسا بحاجة إلى متوسط (٢). وإذا الاحساس عند إبن سينا كما هو عند أرسطو« موضوعيا» بمعنى أنه ينقل الحقيقة الخارجية دون أن يسمح لأى عامل ذاتى بالتدخل فى سير الإدراك إلا أنه مع هذا يثير مشكلة تأتى فى الدرجة الثانية بعد الإحساس ، فقد تصحب الإحساس لذة أو ألم، إذ أن المؤثر الملائم يولد فى ذواتنا شعوراً بالارتياح : أما المؤثر المنافى فإنه يولد فينا نفوراً منه، ولكن الشعور بالإرتياح أو بالنفور هو انفعال فيزيقى ـ سيكولوجى ـ بمعنى إنه ليس إحساساً صرفاً، بل هو إحساس مضاف إليه انفعال باطن .. ولم يفطن ابن سينا إلى أن تدخل هذا الانفعال فى عملية الإدراك

(١) يقول ابن سينا : «أن الحس لا يدرك زيداً» من حيث هو صرف انسان، بل انسان له زيادة أحوال، من كم وكيف وأين ووضع وغير ذلك ولو كانت تلك الأحوال داخلة فى حقيقة الانسانية لتشارك فيها الناس كلهم، والحس مع ذلك ينسلخ عن هذه الصورة إذا فارقه المحسوس، ولا يدرك الصورة إلا فى المادة والا مع علائق المادة» رسالة فى القوى الانسانية وإدراكاتها - تسع رسائل - ص ٦٢ - ٦٣.
(٢) راجع للمؤلف تاريخ الفكر الفلسفى جـ ٢ - أرسطو ص ١٢٨، ١٣٥ - ١٣٦.

الحسى إنما يعصف بموضوعية الإحساس وبأساسه التجريبى الواقعى، ذلك أن الشعور بالنفور أو بالارتياح إنما يرجع إلى الوهم فى الحيوان والمفكرة فى الانسان على نحو ما بينا ومصاحبة هذا الشعور للإحساس لا مدخل لها فى عملية الاحساس.

ب) المحسوسات :

والكلام عن الإحساس سيستلزم الإشارة إلى موضوعه وهو المحسوس.

والمحسوسات عند أرسطو على ثلاثة أنواع : نوعان يدركان بالذات ونوع يدرك بالعرض، والأولان: أحدهما المحسوس الخاص بكل حاسة كالملموس للمس والمرئى للبصر. وثانيهما المحسوس المشترك بين الحواس، فيكون محسوساً بها جميعاً والسكون والعدد والشكل والعظم (المقدار) أو الحجم.

أما النوع الثالث من المحسوس ، فهو المحسوس بالعرض كقولنا أن هذا الابيض هو إبن دياريس(١)، فالموضوع المحسوس فى هذا القول هو دياريس .أما «الابيض» فهو متعلق عرضا بالمحسوس فندركه بالعرض أيضاً ، لان الموضوع المحسوس قد اتحد «بالأبيض» عرضاً.

وقد اكتفى ابن بالاشارة الى النوعين المدركين بالذات من المحسوسات، وأهمل النوع الثالث أى المحسوس بالعرض.

ج) الحواس ووظائفها:

يذكر أرسطو أن الحواس آلات ادراك، وآلات حياة ، فمن حيث أنها آلات إدراك يعد البصر فى المقام الأول، ومن حيث أنها آلات حياة يعد اللمس أولا.

وقد ذكرنا أن ابن سينا يكتفى بترتيب الحواس من البسيط الى المركب أى من اللمس الى البصر، بحسب منفعتها، أى من ناحية أنها آلات حياة.

فاللمس : أول الحواس من ناحية كونه آلة للحياة، وعضو اللمس هو اللحم العصبى أواللحم والعصب، فللمس إذن مواضع متعددة منتشرة فى البدن ويتم

(١) نجد نفس المثال الذى يسوقه أرسطو فى كلامه عن المحسوسات فى كتاب النفس.

الإحساس اللمسي بالممارسة بدون متوسط أى يتم فى الجلد المحيط ، وليس فى الاعصاب اذ أنها عنده مجرد قابل للاحساس وموصل له .

واللمس ضرورى لبقاء الحيوان،لأن مزاج الحيوان مركب من الكيفيات الأربع الأولية وهى: الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وهى مدركات اللمس. أما سائر الحواس فمدركتها لا تتعلق ببقاء الحياة ومن ثم فضرورتها دون ضرورة اللمس.

وأما الذوق : فهو نوع من اللمس ، ولكنه يختلف عنه فى أنه يحتاج إلى متوسط هى « الرطوبة اللعابية». ويمارس الذوق وظيفته عن طريق نهايات الاعصاب المنتشرة فى طبقة اللسان الظاهرة.

والشم: وعضوه الزائدتان الحلميتان النابتتان من مقدم الدماغ وتمتد اليهما أعصاب الشم الآتية من مقدم الدماغ. ويحتاج الشم الى متوسط هو الهواء الذى يحمل الروائح والبخرة.

السمع: والصوت محسوسة الأول، أما عضوه فهو الجدار المفروش عليه العصب الحاس للصوت فى الاذن، وليس الصوت أمراً قائماً بذاته، بل ينتج عن حركة عنيفة صادمة تحدث بين المقروع به. وهو يعرض مع حركة تموج ـ فى الهواء أو فى الماء ـ التى ينتهى أثرها الى « الصماخ من الأذن، هناك تجويف فيه هواء راكد يتموج بتموج ما ينتهى اليه، ووراءه كالجدار مفروش عليه العصب الحاس للصوت» .

وإذا كان الصوت لا يقوم بذاته أى لا وجود له بالفعل فى الخارج مستقلا عن آله السمع، الا أنه بحسب مبدأ القوة والفعل الارسطى المطبق فى العلم الطبيعى يتعين القول بأن الصوت وجوداً فى الخارج من حيث أنه مسموع بالقوة لا بالفعل.

والبصر : آخر الحواس الظاهرة فى الترتيب، ويعرفه ابن سينا «بأنه كيف ينفعل عن الألوان» (١). وهو «مرآة يتشبح فيها خيال المبصر ما دام يحاذيه »(٢) « وعضو

(١) المباحثات ص ١٢٧ فقرة ٣٢. (٢) رسالة فى القوي الانسانية ص ٦٢

البصر هو متلقى العصبين البصريين» (١) . فالمحسوس الأول للبصر هو اللون، فإذا لم يوجد ضوء امتنع الأبصار فى العتمة الحالكة» فالنور واسطة الابصار وهو الذى يظهر اللون بل هو جزء من اللون ومزاج فيه (٢). والنور المحسوس كيفية تحدث فى الجسم المضئ فتجعله مرئيا. والاشعة الضوئية لها خاصة النفاذ فى الجسم الشفاف.

ثانياً ـ الادراك الحسى الباطن :

إذا كان موضوع الحواس الظاهرة، المادة الماثلة أمام الحس فإن موضوع الحواس الباطنة ـ وهى أدوات الإدراك الحسى الباطن ـ هى صورة المادة، وإن غابت عن الحواس الظاهرة بعد حضورها أمامها، ويتم الإدراك الحسى الباطن فى الدماغ وهو مركز جميع الحواس الباطنة.

ومن الحواس الباطنة :

الحس المشترك : وهو القوة التى تتأدى إليها المحسوسات كلها فيجمعها ويقارنها بعضها بالبعض الآخر، والحس المشترك قابل للصورة لا حافظ لها، فلا تثبت الصور فيه زمانا طويلا بعد غياب المحسوس ولكن هذه الصور تنتقل إلى خزانة الخيال أو المصورة فتصبح سببا لأفعال الحواس الباطنة.

وللحس المشترك ـ كما يرى ابن سينا ـ عضو مستقل فى الدماغ، بينما يرى أرسطو أنه الطبيعة المشتركة بين الحواس الظاهرة.

وأما الخيال أو القوة المصورة: فهى تحفظ صورة المحسوسات بعد تجريدها عن المادة بدرجة تفوق تجريد الحس المشترك لها، ومع هذا فلن يصل هذا التجريد إلى مستوى التجريد العقلى الخالص. إذ أن الخيال لا يجرد الصورة تماما من لواحق المادة، ذلك أن الصورة التى فى الخيال والتى يمكن استحضارها فى غيبة المحسوس تكون على تقدير ما وتكييف ما، ووضع ما (٣).

---

(١) الشفاء ص ١٤٧.

(٢) الشفاء ص ١٠٢

(٣) النجاة ص ١٧٠.

ولا تنحصر وظيفة الخيال فى حفظ الصور فحسب بل أنه قد يتناول الصور المخزونة بالجمع والتفريق أى بالتركيب والتحليل، فيؤلف منها صورا جديدة لم يقابلها الإنسان فى الحس، من حيث أن لها هيئات مستحدثة من عناصر متفرقة فى خزانة الخيال. وهذه الصور والاشكال الجديدة هى مثل ما يراه النائم فى نومه والحالم فى يقظته (١) .. ويسمى ابن سينا هذه القوة الخيالية عند الإنسان ـ والتى يقول أن وظيفتها ابتكار الصور الجديدة ـ « بالمفكرة» ويسميها عند الحيوان «بالمتخيلة» .. ولو أن الفارابى يجعلهما شيئا واحدا يسميه بالقوة الخيالية أو الخيال على وجه العموم. وعلى هذا فإن ابن سينا قد تنبه إلى أهمية الخيال المركب أو المؤلف أو الخالق ومميزه عن الخيال الذى يردد الصور المخزونه فى هيئاتها الواردة عليها من الحس المشترك .

الوهم: أو القوة الوهمية، وهى قدرة تدرك المعانى التى تخرج عن نطاق الحس المشترك والمتخيلة، لانها ليست بذاتها مادية وإن عرض لها أن تكون فى مادة ،

(١) هذه إشارة إلى مبحث هام عند ابن سينا فى «الأحلام والنبوة»، ونقتطف بعض عباراته فى رسالة «القوى الإنسانية» ص ٦٥ حيث يقول : «ولربما حزب الباطن حازب حد فى شغله، فاشتدت حركة الباطن اشتداداً يستولى سلطانه، فحينئذ لا يخلوا من وجهين : إما أن يعدل العقل حركته، وينشأ غليانه، وإما أن يعجز عنه، فيقرب من جواره، فان انفق من العقل عجز ومن الخيال تسلط قوى .. فانه تظهر فيه الصور المتخيلة فتصير مشاهدة، كما يعرض لمن يظب فى باطنه استشعار أمر أو تمكن خوف، فيسمع أصواتا ويبصر أشخاصا. وهذا التسلط ربما قوى الباطن وقصرت عنه يد الظاهر، فلاح فيه سر الملكوت الأعلى، فأخبر بالغيب، كما يلوح فى النوم عند هدوء الحواس وسكون المشاعر فيرى الأحلام».
ويذكر ابن سينا فى رسالة أحوال النفس ص ١١٩، تحقيق الدكتور الاهوانى، أن المتخيلة تستعمل الصور فى المصورة عند رقدة الإحساس وقوى العقل، فتظهر هذه الصوركأنها موجودة فى الخارج، وكأنها حقيقية. وقد تنشأ الرؤية فى حالتي النوم واليقظة بتأثير سماوى. فيشاهد النائم صورا إلهية عجيبة مرئية. وأقاويل إلهية مسموعة هى مثل لتلك المدركات الوحيية، ذلك أن معانى جميع الأمور الكائنة فى العالم، ماضيها وحاضرها ومستقبلها موجودة فى علم الله والملائكة العقلية، وفي أنفس الملائكة السماوية ولا حجاب بين النفوس البشرية وتلك النفوس العالمية فاذا تطهرت النفوس البشرية من دنس الأفعال المتعلقة بالأجسام حصلت لها مطلعة هذه المعانى. الشفاء ص ١٧٣).
وعلى هذا فقد تتصل الملائكة أو العقل الفعال بمخيلة الإنسان فى حالة النوم فتحدث رؤيا، وفى حال اليقظة فتحصل النبوة، فالنبى لما له من حدس قوى يتصل بالعقل الفعال فتكون قوته العقلية كأنها «كبريت والعقل الفعال نار، فيشتعل فيها دفعة، ويجلبها إلى جوهره .. وكأنه النفس التى قيل فيها : يكاد زيتها يضىء ، ولو لم تمسه نار، نور على نور» المبدأ والمعاد ورقة ١١٣ ب ، راجع الاهوانى – ابن سينا ص ٦٥.

كإدراك الشاة عداوة الذئب ، وحكمنا على الشئ الاصفر بأنه عسل وحلو .

فالوهم قوة تدرك المعانى غير المحسوسة الموجودة فى المحسوسات الجزئية على جزئى ، فهو وإن كان يقوم على تجريد للصور أشد مما سبق إلا لا يعتبر عملية عقلية، وإنما يتوصل إلى إدراك المعانى التى يعجز الحس الظاهر عن إدراكها عن طريق الهامات فائضة من الرحمة الالهية، مثل ما يحدث للطفل من تعلق بثدى أمه، ومثل ما يحدث للحيوان من إدراك للنسبة بين صورة الشئ، وصورة ما يقترب به من لذة أو منفعة، وترتسم فى الذهن معنى النسبة بينهما، «فإذا ظهرت للمتخيلة صورة الشئ من خارج تحركت فى الصورة وتحرك معها ما قارنها من المعانى النافعة أو الضارة، فأحس الوهم بكل ذلك فرأى المعنى مع تلك الصورة»(١)

ولا شك أن إرجاع هذه المعانى التى يدركها الوهم إلى إلهام فائض من الرحمة الإلهية، إنما يعد انتكاسا للموقف التجريبى الذى يفسر ابن سينا على ضوئه قوى الاحساس. ذلك أن تدخل عامل ميتافيزيقى فى سير عملية الاحساس يبطل القول بفاعلية قوى الإحساس ويسمح بظهور أثر إشراقات العقل الفعال فى وقت مبكر قبل أن تتواجد المعقولات فى النفس .. ومن ثم فإنه يجب أن يعاد النظر فى هذه المشكلة ـ التى غفل عنها كثير من الباحثين ـ على ضوء موقف ابن سينا الاخير فى الاشارات وفى الرسائل. ويشير ابن سينا إلى أن الوهم هو الحاكم الاكبر فى الحيوان، وعنه تصدر أكثر الافعال الحيوانية، فهو إذن رئيس القوى الحسية والمشرف عليها، فيكون الوهم بذاته حاكما، وبحركاته وأفعاله متخيلا ومتذكراً .

وأما الحافظة أو الذاكرة : فهى خزانة الوهم، وهى آخر القوى الحسية وتسمى أيضا متذكرة، فهى حافظة لانها تصون ما فيها، وهى متذكرة لا ستعادتها ما نفذ من الصور .

هذه إذن هى قوى الإدراك الحيوانية « وللإنسان فضلاً عن هذه قوى أخرى للإدراك العقلى نشرع الآن فى بيان تفصيلها » .

---

(١) الشفاء ص ١٧٨ وما بعدها.

الإدراك العقلى :

يتم هذا الادراك عن طريق قوى النفس الناطقة فى الانسان. وقد أشرنا إلى أن النفس الناطقة : عاملة وعالمة ، أى أن لها عقلا علميا وآخر نظرياً. فالأول أى العملى هو مبدأ حركة الانسان بعد الرؤية. وهو الذى يتسلط على البدن ويدبره فتنشأ من ذلك هيئات فضائل أو رذائل ، فالأخلاق إذن مرجعها إلى العقل العملى الذى يأتمر بتوجيه العقل النظرى .

أما العقل النظرى: فهو قوة غير مادية ينتزع المعقولات أى الكليات من المعانى الجزئية وذلك بتجريدها من المادة ولواحقها تجريداً تاما. فوظيفة العقل النظرى الرئيسية إذن تجريد الصور العقلية للحصول على مبادئ التصور بمساعدة الخيال والوهم، بالاضافة إلى أن العقل هو الذى يربط بين الصور العقلية ـ سلبا وايجابا عن طريق الاحكام ـ وهو أيضا الذى يحصل المقدمات التجريبية لأجل الاستدلال المنطقى (١).

ويكون العقل قبل ادراكه للمعقولات عقلاً بالقوة، ويخرج إلى الفعل بتأثير عقل آخر بالفعل تكون عنده مبادئ الصور العقلية مجردة عن المادة وتكون نسبة هذا العقل الأخير إلى نفوسنا كنسبة الشمس إلى أبصارنا. «فان القوة العقلية إذا اطلعت على الجزئيات التى فى الخيال، وأشرق عليها نور العقل الفعال فينا، استحالت مجردة عن المادة وعلائقها وانطبعت فى النفس الناطقة .. وهذا يعنى أن مطالعتها تعد النفس لأن يفيض عليها المجرد من العقل الفعال (٢).

مراتب العقل النظرى : وللعقل النظرى أربع مراتب أولها من جهة قوى الحس، العقل الهيولانى، ويليه فى المرتبة علوا العقل بالملكة، ويعلو هذا الأخير العقل بالفعل، وأخيرا العقل المستفاد أرفع مراتب العقل فى النطاق الانسانى.

والعقل الهيولانى : قوة مطلقة أو استعداد محض، وهو موجود لدى كل شخص.

---

(١) الشفاء ص ٢١٩ . (٢) م.س – ص ٢٣٢.

والعقل بالملكة: هو الذى تحصل فيه المعقولات الأولى التى هى مبادئ التصور التى يقع بها التصديق لا باكتساب مثل قولنا : أن المستقيم أقصر مسافة بين نقطتين، وأن الكل أعظم من الجزء.

وأما العقل بالفعل: فهو الذى تحصل فيه المعقولات الثوانى التى تستند فى حصولها على المعقولات الاولى.

وأخيراً نجد العقل المستفاد: وهو كمال العقل بالفعل، وتكون فيه المعقولات حاضرة بالفعل يطالعها بالفعل ويعقل انه يعقلها.

أما العقل الفعال: فليس عقلاً إنسانياً بل هو عقل كونى، وهو العقل العاشر فى سلسلة العقول الصادرة عن الأول، ولكنه يقوم بدور هام فى المعرفة الانسانية إذ أنه هو الذى يخرج المعقولات من القوة إلى الفعل، وهو بالنسبة لنا كالشمس بالنسبة للبصر، فكما تضيء الشمس الاجسام فتجعلها مرئية فكذالك يشرق العقل الفعال على نفوسنا فيخرج العقل الهيولانى من القوة الى الفعل فيحصل فينا العقل بالملكة، ويستمر تدخل العقل الفعال فى عملية التعقل إلى أن تصير المعقولات حاضرة فى العقل المستفاد (١).

فالعقل الفعال إذن هو همزة الوصل بين الانسان، وعالم العقول العليا . وهو أساس أى إدراك عقلى وعن طريقة يستطيع الانسان معرفة الغيب.

هذه إذن مراتب العقل عند ابن سينا، يوردها كما هى عند الفارابى بدون زيادة أو تعديل غير أن ابن سينا يضيف إلى مراتب الادراك التى ذكرها الفارابى مرتبة جديدة وهى مرتبة الحدس أو العقل القدسى(٢).

العقل القدسى :

وهو عبارة عن استعداد « قد يشتد فى بعض الناس حتى لا يحتاج فى أن يتصل بالعقل الفعال إلى كبير شيئ، وإلى تخريج وتعليم» .

---

(١) يسمى ابن سينا العقل المستفاد «بالعقل الملكى» فى رسالة إثبات النبوات – تسع رسائل ص ١٢٢

(٢) راجع الفصل الخاص بالفارابى حيث يشير المعلم الثانى إلى «قوة قدسية» فى معرض كلامه عن النبوة، دون أن يجعلها مرتبة مميزة من مراتب الادراك.

وإذن فلبعض الناس قوة حدسية تمكنهم من الاتصال بالعقل الفعال بدون حاجة إلى تعلم، فيعرفون كل شئ من أنفسهم .

وهذه الحال من العقل الهيولانى تسمى عقلاً قدسياً هو من جنس العقل بالملكة، ولكنه أرفع منه لأنه لا يشترك فيه جميع الناس .

« فقد يكون شخص من الناس مؤيد النفس بشدة الصفاء وشدة الاتصال بالمبادى العقلية إلى أن يشتعل حدسا، أعنى قبولا لإلهام العقل الفعال فى كل شئ .. فترتسم فيه الصور التى فى العقل الفعال .. وهذا ضرب من النبوة ، بل أعلى قوة النبوة ، والاولى أن تسمى هذه القوة ، وقوة قدسية ، وهى أعلى مراتب القوى الانسانية »(١)

وهذه القوة القدسية عند الإنسان تلاقى ذوات الملائكة فتخاطبها فتتلقى عنها صور الوحى بالاشارة أو بالانتقاش أو الصوت المسموع (٢).

وإذن فلدى الانسان قوة قدسية يستطيع عن طريقها الاتصال بعالم الغيب وذواته الملائكية، وهذه القوة القدسية هى ضرب من الحدس الصوفى، ويشير ابن سينا إلى أن هذا الحدس ليس ضربا من النبوة فحسب بل أرفع درجاتها، فإن ابن سينا إذن يشير إلى الادراك المباشر عند الصوفية ويجعل الحدس الصوفى أعلى درجة من مرتبة النبوة، وكأنه يضع المقدمة الضرورية لما سيقوله السهروردى فيما بعد من أن الولى أعلى درجة من النبى . والولى هو الصوفى الواصل والقطب العارف .. وهكذا يضع ابن سينا قدمية فى بداية الطريق المؤدى إلى التصوف الاشراقى .

٨- مشكلة المعرفة عند ابن سينا :

تبين لنا أن المعرفة عند ابن سينا مصدرها الاحساس ولا يمكن أن تصل المعارف إلى النفس عن غير طريق الحس فليست المعرفة تذكراً لما سبق أن عاينته النفس فى عالم عقلى أعلى كما ذكر أفلاطون، وإنما ترجع إلى أنفعال الحس بالمحسوس كما يقول أرسطو. ولكن الادراك الحسى لا يكفى لأعطائنا صورة كاملة عن الموجوادت الخارجية إذ أن وظيفة الاحساس هى تمثل الصورة الحسية المجردة عن المادة مع

(١) النجاة ص ١٦٧ وما بعدها.

(٢) رسالة فى القوى الانسانية ص ٦٦.

احتفاظها بلواحقها فكأن الحس إنما يعاين المحسوس فقط ويشهد بحضوره .

ويأتى بعد الحس ، الحس المشترك الذى يجمع بين المدركات الحسية ويقارن بينها. ويأخذ المدركات الحسية بعد هذا فى التبرؤ من لواحقها المادية شيئا فشيئا،أى أن تجريد صورة المحسوس إنما يتم بالتدريج مارا بقوى الخيال والوهم حيث نجد صورة المدرك الحسى فى الوهم وقد اقتربت كثيراً من حدود المعقول ولكنها مع هذا تكون صورة وهميه غير معقولة وتظل معانى الاشياء وصورها فى الوهم بطابعها الجزئى متعلقة بصور المحسوس. فكأن المحسوس الجزئى يظل على جزئيته منذ أول مرحلة من مراحل الادراك الحسى إلى آخر مرحلة فيه حيث يستقر فى مستودع قوة الوهم المسماة بالحافظة أو الذاكرة .. وحينذاك تتهيأ المدركات الحسية بصورها الوهمية لكى تدخل فى نطاق المعقول . ولكنها قبل أن تتخطى مرحلة الاحساس بنوعية نجدها تتلقى نوعا من الالهام - من مصدر أعلى عقلى - بموازين الخير والشر والمخالفة والموافقة وهذه الامور ليست مادية ولكنها مشتقة من المادة بطريق المناسبة والملاءمة .

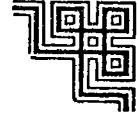
فإذا ما تخطى الإدراك حدود الحس انتقل إلى ميدان النظر العقلى وهنا تتجرد صورة المدرك الحسى تماما عن المادة ولواحقها فتتحول الصور المحسوسة إلى صور مقعولة تتعلقها النفس مارة بمراتب العقل الأربعة التى أشرنا اليها وحينذاك تتخذ هذه المعقولات الصورة الكلية بينما تظل صور المحسوسات فى نطاق وضعها الجزئى ، ولكن استمرار فعل التعقل فى النفس لا يتم بدون سند خارجى وهو العقل الفعال إذ هو الذى يشرق على النفس ويمدها بالمعارف الربانية وكذلك يظهر المعقولات وينبرها للنفس، فكأن المعرفة إنما تنتهى إلى مبدأ سام خارج عن النفس وهنا نجد البداية للاتجاه الصوفى عند ابن سينا. ويمكن القول بأن المعرفة عند ابن سينا تجمع بين النظرة التجريبية والنظرة الروحية المتعاليه .. فإلى أى حد يمكن الكلام عن قيام إدراك للموضوعات الخارجية يكون مستقلا عن أى مبدأ مفارق خارج النفس ؟ ..

وكيف نعين استقلال الموضوع الخارجى عن قوى الادراك حتى نسمح بإقامة عالم موضوعى للاشياء ؟

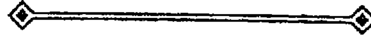
الحق أن اختلاط الاتجاه الارسطى بالاتجاه الاشرقى فى تفسير عملية الادراك عند ابن سينا يجعل من العسير أن نحدد بدقة أى شئ مما ذكره فإن جميع الموجودات التى هى تحت فلك القمر إنما تخضع لتأثير العقل الفعال رتسير حسب تدبيره، وحينذاك تصبح المعرفة منذ أول مراحلها الحسية وكذلك موضوعاتها مجلى لتأثير العقل الفعال وتدبيره فلا يكون الموقف التجريبى سوى مرحلة مؤقته وظيفتها تفصيل عملية الادراك فحسب دون النظر إلى أصلها الميتافيزقى ،ويتعين على كل باحث فى مشكلة المعرفة عند ابن سينا ألا يكتفى ـ كما يفعل سائر مؤرخى الفلسفة الاسلامية ـ بسرد أقوال ابن سينا عن قوى النفس المدركة ووظائفها ، بل يجب أن ينظر إلى ذلك كله فى مراجعة شاملة وفى اطار الموقف الميتافيزقى العام، وهذا إذا ما أردنا أن نبحث فى فلسفة المعرفة عند ابن سينا، أما إذا أردنا أن نبحث فى الادراك من الناحية السيكولوجية ـ أى فى نطاق الدراسات النفسية ـ فقد يمكن أن نكتفى بسرد الاقوال المفسرة للادراك دون التعرض لموضعها فى فلسفة ابن سينا على وجه العموم .





الالهيات



١ - موضوع العلم الالهى :

يبحث علم ما بعد الطبيعة ـ أو الميتافيزيقا ـ فى مبادئ الوجود وعلله وفى العقول المفارقة الكونية وترتيبها وتأثيراتها ، وحركات الافلاك .

وأول الموجودات فى استحقاق الوجود هو الجوهر (١) فالجوهر أوائل الموجودات، فإن كانت فاسدة كانت الموجودات فاسدة (٢)

والعلم الإلهى (٣) هو أهم مبحث فى علم ما بعد الطبيعة لأنه يبحث فى

---

(١) الجوهر المفارق الغير الجسم هو أول الموجودات فى استحقاق الوجود ويليه فى ذلك الصورة، ثم الجسم ، ثم الهيولى، ثم العرض.

(٢) راجع شرح ابن سينا على مقالة اللام لأرسطو ص ١٣٨ ب - ارسطو عند العرب (ف.س)

(٣) يذكر ابن سينا أن الاقسام الاصلية للعلم الإلهى خمسة : «١ - النظر فى معرفة المعانى العامة لجميع الموجودات ، من الهوية والوحدة والكثرة. ٢ - النظر فى الأصول والمبادئ، مثل علم الطبيعيين والرياضيين، وعلم المنطق ومناقضة الآراء الفاسدة فيها ٣ - النظر فى إثبات الحق الأول وتوحيده والدلالة على تفرده وربوبيته وامتناع مشاركة موجود له فى مرتبة وجوده، وأنه وحده واجب الوجود بذاته» ثم النظر فى صفاته ٤ - النظر فى إثبات الجواهر الأولى الروحانية التى هى مبدعاته والدلالة على كثرتها واختلاف مراتبها وطبقاتها، والغنى الذى يتعلق بكل منها فى تتميم الكل، وهذه رتبة الملائكة الكروبيين ثم فى إثبات الجواهر الروحانية الثانية التى هى بالجملة دون جملة تلك الأولى ودون درجاتها وطبقاتها وقواها، وهذه الملائكة الموكلة بالسموات، وحملة العرش ومدبرات الطبيعة ومتعهدات ما يتولد فى عالم الكون والفساد ٥ - فى تسخير الجواهر الجسمانية السماوية والأرضية لتلك الجواهر الروحانية. وبيان أن الكل المبدع لا تفاوت فيه وأن مجراه الحقيقى على مقتضى الخير المحض، وأن الشر فيه ليس بمحض بل هو لحكمة فهذه أقسام الفلسفة الأولى، أعنى العلم الإلهى ويشتمل عليه كتاب ماطاقوسيقا أى ما بعد الطبيعة .»

أما فروع العلم الالهى فهى . معرفة كيفية نزول الوحى والجواهر الروحانية التى تؤدى الوحى وعلم المعاد (ومعرفة السعادتين الروحانية والجسمانية) أقسام العلوم العقلية - تسع رسائل ص ١١٤ ١١٦

الموجود المطلق ولواحقه التى له بذاته وفى أفعاله وصفاته.

ويعرف ابن سينا العلم الإلهى - فى إلهيات النجاة (١) بأنه العلم الذى يبحث فى الوجود المطلق، وينتهى فى التفصيل إلى حيث تبتدئ منه سائر العلوم، فيكون فى هذا العلم ، بيان مبادئ سائر العلوم الجزئية ، ويقترب هذا التعريف من التعريف الارسطى الذى فيه : « إنه العلم الذى يبحث فى الوجود من حيث هو موجود» فابن سينا إذن يبدأ من فكرة الوجود كأرسطو ويفصل القول لينتهى إلى واجب الوجود .

٢- اثبات وجود الله:

نجد عند ابن سينا طريقتين لإثبات وجود الله :

أ) طريق برهانى عقلى.

ب) وطريق حدسى.

أ) الطريق الأول يستند إلى قسمة الموجودات إلى واجب وممكن ، « والواجب الوجود هو الموجود الذى متى فرض غير موجود، عرض منه محال، والممكن الوجود هو الذى متى فرض غير موجود لم يعرض منه محال، والواجب الوجود، هو الضرورى الوجود، والممكن الوجود، هو الذى لا ضرورة فيه بوجه ، أى لا فى وجوده ولا فى عدمه» .. وواجب الوجود إما أن يكون واجبا بذاته، وإما أن يكون بغيره .

والحق الأول أى البارى عز وجل هو الواجب الوجود لذاته لا لشئ آخر ويلزم محال من فرض عدم وجوده . أما واجب الوجود بغيره فهو واجب لا بذاته « فالاحتراق واجب الوجود لا بذاته، ولكن عند فرض التقاء القوة الفاعلة بالطبع والقوة المنفعلة بالطبع أعنى المحرقة والمحترقة» (١).

وإذن فلدينا ثلاثة أقسام للوجود : واجب الوجود بذاته، وواجب الوجود بغيره، وممكن الوجود (٢).

---

(١) النجاة ص ٢٢٣ - ٢٢٥.

(٢) والممكن كذلك دربان : ممكن بذاته، وواجب بغيره .. والأول الذى لا ضرورة فى وجوده ولا فى عدمه ، والثانى يشمل جميع الموجودات سوى الله.

وواجب الوجود هو العلة الأولى ومبدأ الوجود المعلول على الإطلاق ، فلا توجد سوى علة واحدة مطلقة هى واجب الوجود لأن ما سوى الواجب هى الممكنات أى الموجودات الصادرة عنه المفتقرة فى وجودها الممكن إلى عليته . وترتقى العلل كلها إليه إذ هو غاية الموجودات جميعا من حيث أنه معشوق، ومعقول. وبذلك ترجع العلل (١) المادية والفاعلية والصورية إلى العلة الغائبة أى العلة الأولى المطلقة وهو البارى عز وجل .

هذا هو مجمل الدليل البرهانى العقلى على إثبات وجود الله، وقد رفض ابن سينا الاستناد إلى الحس وحده فى الاستدلال على وجود الله، فمن لا يعترف بالمعقولات الكلية المجردة، يعجز عن البرهنة على وجود الله .

ب) والطريق الثانى لإثبات وجود الله يذكره ابن سينا فى الاشارات(٢) وهو الطريق الحدسى ويختلف هذا الدليل عن الدليل السابق فى أنه لا يستخدم فيه الاسلوب المنطقى فى البرهان ، وكذلك لا يرجع إلى المخلوقات باعتبارها آثارا دالة على وجود الصانع كما هو الحال فى الدليل الكزمولوجى، بل يتجه ابن سينا مباشرة إلى فكرة الوجود ويجعلها موضوعا لإدراك حدسى فيقول : «تأمل كيف لم يحتج بياننا لثبوت الأول ووحدانيته إلى تأمل لغير نفس الوجود ولم يحتج إلى اعتبار من خلفه وفعله، وإن كان ذلك دليلا عليه، لكن هذا الباب أوثق وأشرق ـ أى إذا اعتبرنا حال الوجود من حيث هو وجود ـ وهو يشهد بعد ذلك على سائرما بعده فى الوجود ».

أى أن هذا الدليل يأتى على عكس الدليل الكزمولوجى، فبدلا من أن نستدل على الأول بمخلوقاته ، نستدل به عليها .

ويعتبر هذا الدليل القائم على حدس فكرة الوجود، صورة معدلة من الدليل الأنطولوجى وإن كان ابن سينا لم يضع الدليل فى الصيغه التى أورده بها القديس أنسلم ثم ديكارت.

(١) الإشارات جـ ٣ ص ٣٠ – وجه الغزالى – متبعاً الأشاعرة – نقدا شديدا إلى مبدأ العلية عند ابن سينا والفلاسفة لأن القول به – فى نظر الغزالى – معناه استبعاد القدرة الإلهية فليس هناك خالق ولا مؤثر إلا الله .. فهو العلة المباشرة للحوادث وللكائنات. والقول بتسلسل العل والمعلولات وأن لكل موجود علة فى وجوده فيه تعطيل للقدرة الإلهية. (٢) الاشارات ص ٧٩.

٣- واجب الوجود. ذاته وصفاته :

يرى ابن سينا أن الصفات لا تحمل على واجب الوجود إلا بالعرض ، وأول صفاته أنه واحد من جميع الوجوه : واحد لا شريك له، وواحد فى ذاته ، وواحد فى صفاته، وواحد فى أفعاله بمعنى أن الفعل وإرادة الفعل شئ واحد فى ذات الله .. ومن حيث الوحدة العددية نجد أنه لا يجوز أن يكون واجب الوجود أكثر من واحد، لأن كل متلازمين فى الوجود متكافئان، فلهما علة خارجة عنهما، فيكونان واجبى الوجود بغيرهما.

ومن حيث وحدة الذات نجد أن ذاته لا تنقسم إلى أجزاء إذ هى بسيطة غير مركبة. إذ لو كان مركبا من أجزاء تقومه، لكان وجوده لا يتم إلا بأجزائه، ولا رتفعت عنه صفة واجب الوجود بذاته .

وهو خير محض، وكمال محض، وحق بكل معانى الحق، وهو عقل وعاقل ومعقول، وهو حكمة وحكمته إرادته الثابته التى لا تتغير ولا تسعى لغاية، وهو بذاته عاشق بل ومعشوق ولذيذ وملتذ (١).

٤- الفعل الالهى (الإبداع) : الله والعالم :

ترتبط مشكلة الفعل الإلهى بمشكلة حدوث العالم وقدمه، وكان قدماء الفلاسفة ـ لاسيما أرسطو (٢) ـ قد قالوا بقدم العالم، ورأى المتكلمون أن القول

(١) راجع الإشارات جـ ١ ص ٢٥٥ - راجع أيضا الرسالة النيروزية (تسع رسائل) ص ٣٥ - ١٠ «واجب الوجود هو مبدع المبدعات ومنشئ الكل، وهو ذات لا يمكن أن يكون وجود فى مرتبة وجوده، فضلا عن أن يكون فوقه، ولا وجود غيره ليس هو المفيد قوامه، فضلا عن أن يكون مستفيدا عن وجوده غيره ووجوده، بل ذات، هو الوجود المحض والحق المحض والخير المحض والعلم المحض والقدرة المحضة والحياة المحضة، من غير أن يدل واحد من هذه الألفاظ على معنى مفرد على حدة، بل المفهوم منها عند الحكماء معنى وذات واحد لا يمكن أن يكون فى مادة أو مخالطة ما بالقوة. أو يتأخر عنه شيء من أوصاف جلالته ذاتيا أو فعليا» .

(٢) لقد ظن البعض خطأ أن أفلاطون يقول بخلق العالم، وذلك استنادا إلى ما ورد عن قصة التكوين فى محاورة تيماوس، والواقع أن (الصانع) الذى يشكل موجودات العالم الأرضى محتذيا المثل، إنما يضع الصور فى المادة القديمة Chaos ثم أن الصانع الأفلاطونى أقل مرتبة من الخير بالذات وهو المرادف للاله الدينى.

بقدم العالم يعتبر شركا، لان القائلين بالقدم إنما يثبتون قديما مساوقا للقدم الالهى . ومن ثم فقد دافع المتكلمون عن نظرية حدوث العالم وأبطلوا القول بالقدم، وتصدى الغزالى للفلاسفة يدحض أقوالهم فى قدم العالم ويبين تهافت أدلتهم على ذلك .

وكان على ابن سينا أن يحاول التوفيق بين موقف الفلاسفة القائلين بقدم العالم وموقف المتكلمين القائلين بحدوثه أى بخلقة، فبدأ بتفسير معانى الايجاد والخلق والصنع والاحداث والتكوين والفعل، فهى تعنى « أنه قد حصل للشئ من شئ آخر وجود بعد ما لم يكن » أى أن هذه الالفاظ تعنى وجود الأشياء عن عدم ، وأن الاشياء متى وجدت فإنها لا تحتاج بعد ذلك إلى موجودها أى البارى عز وجل. ويوضح ابن سينا ضحالة هذا المأخذ ويرفض القول بالخلق والاحداث والتكوين والصنع على هذا النحو، ويلجأ إلى « الإبداع» ليفسر به الفعل الالهى.

والابداع هو أن يكون من الشئ وجود لغيره متعلق به فقط دون متوسط أو آله أو زمان . وما يتقدمه عدم زمانى لم يستغن عن متوسط فالابداع أعلى مرتبة من التكوين والاحداث »(١).

فإذا كان التكوين ـ وهو أن يكون من الشئ وجود مادى ـ خاصا بالامور العنصرية الفاسدة، والاحداث ـ وهو أن يكون من الشئ وجود زمانى ـ خاصا بالموجودات الطبيعية التى تخضع للتسخير ، فإن الابداع ـ وهو أن يكون الشئ لا عن مادة ولا عن زمان سابق ـ خاص بالعقل(٢)

= وعلى أية حال فإن افلاطون لم يقصد القول بحدوث العالم، لأنه لا معنى للقول بالقبلية أو البعدية قبل أن يخلق الزمان، وقد كان زمان الموجودات الأرضية من عمل «الصانع» إذ أن الزمان قد ولد مع ميلاد العالم المحسوس، وهو صورة متحركة للابدية التى يتصف بها العالم المعقول، وقد غاب عن الذين يفسرون موقف أفلاطون فى تيماوس على النحو الذى ذكرناه، أن أفلاطون يستخدم الأسلوب الرمزى فى كلامه عن تكوين العالم الطبيعى، مما أدى إلى غموض موقفه بصدد مشكلة قدم العالم وحدوثه، الأمر الذى يستلزم الرجوع إلى مذهبه الكامل فى المحاورات الأخرى، ولا نجد فيها ما يسمح بالقول بحدوث العالم، راجع للمؤلف تاريخ الفكر الفلسفى جـ ١ ص ١٧٢ .

(١) الاشارات ص ١١٦ (٢) الرسالة النيروزية ص ١٣٧ .

ولكن القول بالابداع لا ينهى القول بقدم العالم، فيكون قديماً قدم العلة الأولى أى الذات الالهية، وهنا يلجأ ابن سينا إلى تفسير معنى التقدم فيقول : « إن المتقدم يقال بخمسة معان ، أحدها بالزمان والثانى بالمرتبة أو الوضع الذى يكون التأخير المكانى صنفا منه ، والثالث بالشرف، والرابع بالطبع ، والخامس بالمعلومية ، والاخيران يشتركان فى معنى واحد، وهو التأخر بالذات ، ورالمعنى المشترك أن يكون الشئ محتاجاً إلى آخر فى تحققه، ولا يكون ذلك الاخر محتاجاً إلى ذلك الشئ . فالمحتاج هو المتأخر بالذات عن المحتاج اليه »(١)

وإذا فالله يتقدم على العالم بالذات والشرف والطبع والمعلولية لا بالزمان فإنه لم يدع فى زمان سابق .

ولا يجوز أن يتأخر وجود العالم عن الله بالزمان ، لأنه لو وجد الله ثم وجد العالم لكان بين الوجودين زمان فيه عدم، ولتساءلنا عن السبب المرجع للشرع فى الخلق بعد الامتناع عنه؟ .. ولكان معنى هذا أنه قد حدث تغير فى الارادة الالهية الأمر الذى لا يصح أن يلحق بذاته تعالى ، فالعالم إذن قديم بالزمان متأخر عن الله بالذات والله علته ومبدأه.

والواقع أن القول بإبداع العالم عن الله لا فى مادة ولا فى زمان ووصف العالم بأنه واجب الوجود بغيره، إنما يفسر فكرة الصدور الضرورى التى قال بها ابن سينا بتأثير مذهب أفلاطون المتأخر. وكذلك فإنه يمكن أن يعد « إيجاد» الضرورى عن هذا النحو تطبيقاً للمبدأ الارسطى القائل بأن العلة متى وجدت وجد عنها المعلول حتما، دون أن ينقضى زمان ما بين وجود العلة ووجود المعلول.

٥- العلم الالهى :

إن صفة العلم التى وصف بها ابن سينا واجب الوجود تكشف عن صلة العقل الالهى بالعلم. لقد هاجم الغزالى ابن سينا لأنه يقول بأن الله لا يعلم الجزئيات وإنما يعرفها بوجه كلي.

والبحث (٢) فى هذه المشكلة يقتضى النظر فى هذه المسائل : هل الله عقل؟

---

(١) الاشارات جـ ١ ص ٢٢٩ .

(٢)راجع المقال القيم الذى نشره الدكتور محمد ثابت الفندى فى مجلة كلية الآداب جامعة =

وقد وجد ابن سينا نفسه ازاء ثلاثة نظريات فى صفة العلم الالهى:

النظرية الأولى : نظرية أفلاطون وأفلوطين التى تجعل الله غير العقل، وإنما العقل دونه مرتبة، وهو الاقنوم الثانى عند أفلوطين.

النظرية الثانية : نظرية أرسطو القائلة بأن عقل الله محض يتحد فيه العاقل والمعقول، فمعقوله ذاته، ومن ثم فهو يجهل العالم.

النظرية الثالثة : ما جاء فى القرآن الكريم« لا يعزب عنه مثقال ذرة فى السموات ولا فى الأرض »(١).

وقد أهمل ابن سينا النظرية الأولى التى جردت الله من العلم والعقل بحيث أصبح كالنقطة الرياضية عند أفلوطين، وحاول ابن سينا ـ من ناحية أخرى ـ أن يكمل النظرية الأرسطية بالنظرية الاسلامية ، فقال بأن الله يعقل ذاته والاشياء .

فكيف يتم عقله للاشياء أو عمله بها ؟ إذا عقل الاول أنه مبدأ لكل موجود فكأنه يعقل أوائل الموجودات وما يتولد عنها (٢) . وكذلك فهو يعلم « بنظام الكل أو نظام الخير الموجود فى الكل. ومعنى هذا أن علمه يشمل مبدئيته ونظام العلم فى تفاصيله .

ولكن هل علمه بذلك النظام هو علم به على نحو كلى فقط أو هو علم يمتد إلى جميع أفراد العالم وأحداثه الجزئية ؟.

إن علم الله تعالى بأوائل الموجودات كالعقول المفارقة والافلاك السماوية إنما هو علم بأشخاصها وأفرادها لا بأنواعها لأنها لا تندرج فى أنواع كما يقول الفلاسفة المسيحيون وعلى الاخص أبروقلس من أن كل ملك نوع قائم بذاته ـ أما الموجودات الكائنة الفاسدة التى يتألف منها عالمنا الارضى فعلم الله بها « كلى» أى بأنواعها أولا ثم بتوسط تلك الانواع بأشخاصها وتفسير ذلك أن الله يعلم الاسباب

=الاسكندريه (المجلد الحادى عشر سنة ١٩٥٧) ص ١٥٩ - ١٨٠ عن الله والعالم : الصلة بينهما عند ابن سينا. . وقد رأينا أن نعرض فى إيجاز وجهة نظر الدكتور ثابت الفندى كاملة بصدد مشكلة العلم الإلهى، وذلك لأهميتها ولأنها تلقى ضوءا جديداً على هذه المشكلة ص ١٧٥ - ١٧٦ .

(١) سورة سبأ آية ٣ .

(٢) النجاة ص ٤٠٤ عن مقال الدكتور ثابت الفندى.

التى توجد عنها الامور الجزئية، فيعلم ضرورة ما تتأدى اليه، وما بينها من الازمنه، وما لها من العودات، لانه ليس يمكن أن يعلم تلك ، ولا يعلم هذه فيكون مدركا للامور الجزئية من حيث هى كلية، أعنى من حيث لها صفات (١). ويؤيد ابن رشد هذا الرأى منكر ا أن يكون علم الله علماً جزئيا لان الجزئيات أو الاشخاص غير متناهية ولا يحصرها علم (٢).

أما محاولة إثبات علمه بالجزئيات على أساس التقريب بين ما يسميه « نظام الكل» وبين تجلى الخير الالهى للموجودات الذى يذهب اليه فى رسالة العشق، واعتبار ذلك نوعا من الاتصال المباشر بالاشخاص والافراد أى العلم المباشر بها(٣) ، هذه المحاولة تعصف بمبدأ أساسى أشار اليه ابن سينا حين كلامه عن القوى المدركة للنفس . فقد ميز ابن سينا بين الادراك الحسى والادراك العقلى وجعل الادراك الحسى ينصب على الجزئى المحسوس أما الادراك العقلى فإنه ينصب على الكلى المعقول. فالصورة المعقولة تتسم بالطابع الكلى بعد أن تتبرأ من المادة ولواحقها التى كانت سبباً فى هيئتها الجزئية.

ولذلك فلا يمكن للعقل أن يدرك الجزئى لان صفة الجزئية من لوازم المحسوس، والعقل البرئ عن المادة لا يمكن له أن يدرك الجزئى المادى. فإذا صح هذا بالنسبة للعقل الانسانى فكيف لا ينطبق على العقول المفارقة العليا وهى أكثر تجرداً ومعقولية من العقل الانسانى؟ بل أن العقل الالهى وهو العقل المحض يكون أشدها خضوعاً لهذا المبدأ فيتمتع إدراكه للجزئيات المحسوسة بصورتها المادية ويكون إدراكه لها من حيث أن لها صفات أى معانى معقولة أى من حيث كونها كلية لان صفة الكلية من لوازم الصورة المعقولة (٤).

(١) النجاة ص ٢٤٦.

(٢) الصلة بين الله والعالم ص ١٧٨ (ف.س.).

(٣) م.س - ١٧٩.

(٤) وإذن فالرأى الذى ساقه الدكتور ثابت الفندى فى مقالته التى أوجزنا طرفا منها والقائل بعلم الله المباشر بالجزئيات، لا يتفق مع موقف ابن سينا فى التفرقة بين الجزئى المحسوس والكلى المعقول وقصره إدراك العقل على الكلى المعقول دون الجزئى المحسوس.

٦- الفيض وترتيب الموجودات :

تبين لنا إذن كيف أن الموجودات تصدر عن واجب الوجود عن طريق الابداع وأن هذا الصدور ليس ماديا ولا زمانياً بل هو كالفيض الذى يتكلم عنه أفلوطين التاسوعات .

وكذلك يستعير ابن سينا ـ كما فعل الفارابى ـ فكرة أفلوطين فى إتحاد فعل المعرفة وفعل الايجاد. فيكفى أن يتجه العقل إلى ذاته حتى يصدر عنه موجود آخر يبدأ الوجود فى التسلسل من الواحد. فعن الواحد لا يصدر إلا واحد فلو صدر عنه إثنان ، لاقتضى ذلك ثنائية فى ذات الواحد. وهذا الصادر الاول هو العقل الاول الذى يسمى بالعقل الكلى عند أفلوطين. ثم تصدر نفس جرم السماء ، ثم مواد العناصر الاربعة .. وبذلك تتكون العومل الأربعة : *العالم العقلى ، والعالم النفسى، وعالم الطبيعة، والعالم الجسمانى* .

فالعالم العقلى يشتمل على موجودات قائمة بلا مواد وخالية من القوة وهى عقول طاهرة لا تتغير ولا تتكثر، وهى تشتاق إلى الاول وتلتذ بالقرب العقلى منه أبدا الدهر.

أما العالم النفسى فإنه يشتمل على ذوات معقولة ليست مفارقة للمواد كل المفارقة وموادها سماوية ثابته. وهذه النفوس هى مدبرات الاجرام الفلكية، عشاق العالم العقلى وكل جملة منها مرتبطة بواحد من العقول .

وأما عالم الطبيعة فهو يشتمل على قوى سماوية فى الاجسام ملابسة للمادة « ترقى عليها الكملات الجوهرية على سبيل التسخير » .

وأخيراً نجد **العالم الجسمانى** وهو عالم المادة البحته ، ومبادئه الفعاله هى القوى السماوية. وينقسم هذا العالم إلى أثيرى وعنصرى « وخاصة الأثيرى استدارة الشكل والحركة واستغراق الصورة للمادة وخلو الجوهر عن المضادة، وخاصية العنصرى التهيؤ للاشكال المختلفة والاحوال المتغايرة، وانقسام المادة من الصورتين المتضادتين أيتهما كانت بالفعل كانت الأخرى بالقوة، وليس وجود إحداهما للأخرى وجوداً سرمدياً ، بل وجوداً زمنياً (١) .

(١) الرسالة النيروزية – تسع رسائل ص ١٣٥ – ١٣٧ .

ولكن كيف يتم الصدور؟

إن الله يعقل ذاته فيفيض عنه عقل واحد بالعدد ممكن بذاته واجب الوجود بغيره وعند ما يعقل هذا العقل مبدأه يفيض عنه عقل ثان هو العقل الكلى، وعندما يعقل ذاته واجب الوجود بغيره تفيض عنه نفس الفلك الاقصى ، وعندما يعقل ذاته بأنه ممكن، يكون عنه جرم ذلك الفلك . وعلى هذا فإن العقل الكلى يفيض عنه ثالوث مؤلف من عقل ونفس وجرم فلكى .

وتستمر سلسلة الفيض حتى تصل إلى العقل الاخير وهو العقل الفعال وهو عقل فلك القمر، وتحته عالم العناصر، عالم الجزئيات الخاضعة للكون والفساد. يقول ابن سينا: « هذا العقل (أى العقل الكلى) له ثلاث تعقلات أحدها أن يعقل خالقه تعالى والثانى أنه يعقل ذاته واجبة بالاول تعالى والثالث أنه أحدها أن يعقل خالقه تعالى والثانى أنه يعقل ذاته واجبة بالاول تعالى والثالث أنه يعقل كونه ممكنا بذاته . فحصل من تعقله خالقه عقل هو أيضاً جوهر عقلى آخر، كحصول السراج من سراج آخر، وحصل من تعقله ذاته واجبه بالاول نفس، هى أيضا جوهر روحانى كالعقل، الا أنه فى الترتيب دونه، وحصل من تعقله ذاته ممكنه لذاته جوهر جسمانى هو الفلك الاقصى »(١).

وهكذا يستمر فيض العقول والنفوس والاجرام المتعلقة بها ـ على هذا النحو ـ حتى تنتهى هذه السلسلة عند العقلى الفعال وهو العقل العاشر.

هذه هى نظرية العقول العشرة التى كانت تعد حجر الزواية فى فلسفة المشائين والتى إستهدف المشاؤون الاسلاميون للنقد الشديد بسببها، ولم يكن فى استطاعتهم البرهنة على صحتها، وإنما كانوا يقولون بها كأنما هى وحى منزل ـ كما سيذكر أبو البركات البغدادى .

وحقيقة الامر أن هذه العقول العشرة هى الاعداد المثالية عند أفلاطون (٢) وهى المثل العليا التى انتهت اليها تعاليم الأكاديمية الشفوية، وقد غفل الإسلاميون عن

---

(١) رسالة فى معرفة النفس الناطقة تحقيق الدكتور احمد فؤاد الأهوانى ١٩٥٢ ص ١٨٩.

(٢) نتناول هذا البحث بالتفصيل فى دارسة بالفرنسية لم تنشر بعد عن «انتقال نظرية المثل الأفلاطونية إلى المسلمين».

مصدر النظرية رغم أن أبن سينا يلخص أقوال أفلاطون الشفوية فى « الشفاء» ويسمى هذه المثل الرياضية بالتعليميات المفارقة، وقد أضيفت إلى تعاليم أفلاطون آراء اليونانيين الفلكية فى تنظيم عالم السماء(١) فخرج من هذا كله ذلك البناء التلفيقى الذى أسماه المسلمون بالعقول العشرة .. والذى استخدمه الصوفيه فيما بعد لاتمام عملية التطهر والصعود الروحى إلى جانب الحق، وذلك بعد تطويره وتحويله إلى ما اسموه بالمعراج القدس عند متصوفة الإسلام وبالسلم الروحى Scala Paradisi عند صوفية الغرب المسيحيين

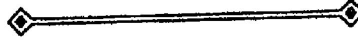


(١) راجع : Plotin, E. Brehier, ch. 1






التصوف عند ابن سينا



من أجزاء فلسفته، وأنه سجل فيها ما سمع من أحوال الصوفية دون أن يكون واحداً منهم.

ونجد تمام التعبير عن موقف ابن سينا الصوفى فى الفصول الثلاثة الاخيرة من الاشارات : الأول منها فى السعادة التى هى اللذة العقلية، والثانى فى مقامات

Louis Gardet : La pensée religieuse d'Avicenne, ed. Vrin, 1951, 1
L'experience mystique selon Avicenne, Revue du Caire, No. 141 Juin 1951, p.p. 56 - 57.

Yusuf Karam : La vie spirtituei d'apres Ibn Sina, Revue de Caire. No. 141. p.p. 44 - 55.

Giochon : L'évolution philosophique d'Avicenne, Revue philosophique Juillet - Sept., 1948.

– عبد الحليم محمود : التصوف عند ابن سينا.

– الناحية الصوفية فى فلسفة ابن سينا، مقال الدكتور أبو العلا عفيفى ص ٣٩٩.

– ٤٤٩ فى الكتاب الذهبى للمهرجان الألفى لذكرى ابن سينا ١٩٥٢.

العارفين، أما الثالث فهو فى أسرار الآيات التى تصدر عن هؤلاء العارفين، ويتكلم فيه عن الخوارق والكرامات فيحصرها فى أربعة التمكن من الامتناع عن الغذاء مدة طويلة ـ التمكن من الافعال الشاقة ـ التمكن من الاخبار عن الغيوب ـ وأخيراً التمكن من التصرف بالعناصر، وقد فصل ابن سينا القول فى تعليل هذه الخوارق تعليلا كافياً.

وفى الفصلين الأول والثانى من الإشارات يتكلم عن اللذة الباطنية العقلية ويقول أنها أعظم من اللذة الحسية، وما اللذة سوى نيل الخير المناسب لكمالنا ذلك الخير الذى يشتمل عليه المعقول.

وكل قائم فإنما يتوق إلى تتميم كماله، ويلتذ بما هو سبب لكماله « فكمال الجوهر العاقل أن تتمثل فيه جلية الحق بقدر ما يمكنه أن ينال منه ببهائه الذى يخصه، ثم يتمثل فيه الوجود كله، على ما هو عليه مجرداً عن الشواب، مبتدئاً فيه بعد الحق الاول بالجواهر العقلية العالية، ثم الروحانية السماوية والاجرام السماوية، ثم بعد ذلك تمثلا لا يمايز الذات. فهذا هو الكمال الذى يصير به الجوهر العقلى بالفعل، وما سلف الكمال الحيوانى »(١).

ولكن النفس لا يتحقق كمالها إلا إذا فارقت البدن، وهذا ما يناله العارفون المتأملون لسنى قدسى الجبروت. وللعارفين مقامات ودرجات يختصون بها، ولهم أمور خفيه وأمورظاهرة عنهم، أما نفوس البلة الجاهلين فإنها لا تتناسخ ـ كما يقول الفارابى ـ بل قد تتصل بعد الموت بأبدان تصبح آلات لها، وليست هذه إبدان إنسانية ولا حيوانية.

ويميز ابن سينا بين الزاهد والعابد والعارف.

فالزاهد هو المعرض عن متاع الدنيا وطيباتها، **أما العابد** فهو المواظب على العبادات. المطيع لأوامر الشرع، ولما كان الناس فى حاجة إلى شريعة عامة تحكمهم لكى يستطيعوا تبادل المنافع فى المجتمع فإن ضرورة وجود الشريعة تحتم وجود الشارع وهو النبى، فالشارع هو الذى يوجه العامة إلى طاعة الشرع والقيام بالشعائر العملية للدين.

(١) الاشارات جـ ٢ ص ٩١.

أما العارف المنصرف بفكرة إلى قدس الجبروت، مستديماً لشروق نور الحق في سره ، وهو هش بش، بسام بساء للاحقاد، جواد بمعزل عن محبة الباطل وعن تقية الموت وعبادته ليست عن رهبة أو معاملة ثمرتها الثواب، بل هي رياضة لهم وإيثار للحق الاول في ذاته، وعشقا له. ويفصل ابن سينا مراحل الطريق الصوفي في الاشارات فيذكر أن العارف يصل إلى مقامه بعد اجتيازه لمراحل أولها: تطويع الارادة، والاعتياد على رياضة النفس حتى تسلك الطريق معرضة عما سوى الحق فتنقاد النفس الامارة للنفس المطمئنة، ثم يحصل للنفس ما يسميه ابن سينا بتلطيف السر للتنبيه. ثم تعن له خلسات من نور الحق كأنها بروق تومض اليه. وتسمى عندهم أوقاتاً « وكل وقت يكتنفه وجدان : وجد اليه ووجد علية ، ثم أنه لتكثر عليه هذه الغواشي إذا أمعن في الارتياض» فيرى الحق في كل شئ .. وتبلغ به الرياضة إلى السكينة ثم يرقى ليصل إلى أعلى الدرجات، فيرى الله مع كل شئ.

« فإذا عبر الرياضة إلى (النيل) صار سره مرآة مجلوة محاذياً بها شطر الحق . ودرت عليه اللذات العلا ، وفرح بنفسه لما بها من أثر الحق، وكان له نظر إلى جناب القدس فقط ، وأن لحظ نفسه ، فمن حيث هي لاحظة، لا من حيث هي بزينتها ، وهناك **يحق الوصول**» (١).

هذه هي مراحل الطريق الصوفي كما وصفها ابن سينا في الاشارات وقد صنف ابن سينا رسائل عدة في التصوف كرسالة الطير وحي بن يقظان والعشق والموت والصلاة والزيارة وسلامان وأبسال وكذلك قصيدته العينية .

ويعرض ابن سينا لمراحل الطريق الصوفي في رسالة سلامان وأبسال (٢) فيذكر أن أول درجات العارف هي «الارادة» ويسمى في هذه الحالة «مريداً» وأما في المرحلة الثانية فإن النفس تستعد للتخلص من العوائق الخارجية التي تمنع انطلاقها، وذلك بالرياضة النفسية والصوم، وسماع الالحان الهادئة من العبارات أو بدونها .. وذلك حتى يتخلص الفكر من تأثير البدن، وتتجه النفس إلى الحب الالهي، فيحصل للمريد شروق أنوار إلهية ويسمى هذا الحال «بالوقت» ويزداد حصول الإشرقات له فيصل إلى «السكينة» ثم يستقر هذا الحال وتحصل له ملكة مشاهدة

(١) م.س – ص ١١٩

الانوار العليا، وتصبح ذاته مرآة للألوهية، فيكون حين مشاهدته لذاته مشاهداً لله، وهذا هو حال الوصول أو «الوحدة التامة». فحين ذلك يرى بعين الالوهية ويسمع بسمعها، ويفعل بقدرة الله فلا يكون ثمة تمييز بين العارف وموضوع المعرفة أو بين الباحث عن الحق نفسه. وهذا هو حال «الوقوف».

يتضح لنا من هذا العرض الموجز لموقف ابن سينا الصوفى أنه كان على علم تام بمراحل «الطريق» وأنه أجاد وصف المراحل وكيفية الانتقال من مرحلة إلى أخرى. وقد ذهب البعض إلى أن تصوف ابن سينا تصوف نظرى فحسب، فهو لم يكن صاحب مكاشفة أو تجربة ذوقية. ولم يمارس حياة المجاهدة والوجد. بل كانت حياته بعيدة عن الورع والتطهر. وكان موقفه الباحث الذى يدرس ظاهرة التصوف فيسجل أحوال الصوفية ومواجيدهم دون أن يكتوى بنارها فيتضوع ريحها عليه وينال منها حظاً.

والواقع أن الاستشهاد بحياة ابن سينا الظاهرة من حيث أنها كانت حياة لهو وإقبال على اللذات الحسية والاستدلال بها على أنه لم يكن صاحب تجربة ذوقية(١)، أمر قد يكون غير مقنع تماماً، لاسيما بعد أن عرفنا أن أبن سينا قد نشأ فى بيئته شيعية اسماعيلية، وأن بعض طوائف الشيعة تقول برفع التكاليف الشرعية إخلاص ابن سينا فى تجربته الصوفية إستناداً إلى سيرة حياته الواقعية المولغة فى الملذات وايثار الدنيا وزخرفها.

والامر الذى يهمنا فى هذه الدراسة هو أن نبين كيف أن الاتجاة الصوفى عند ابن سينا إنما يعد من ناحية أخرى تعبيراً عن الاشراقية الافلاطونية التى سيكتمل بناؤها عند شهاب الدين السهروردى المقتول. وأن هذا الاتجاة الإشراقى عند ابن سينا هو الذى يعبر عن مذهبه الخاص الذى أودعه كتاب الحكمة المشرقية والذى لا نعرف عنه شيئا كثيراً، ولكننا نجد صداه فى رسائله الصوفية، وفى الجزء الثانى من الاشارات.

---

(١) لقد سبق لنا – فى موضع سابق – أن قبلنا هذا الرأى كفرض أولى يحتاج إلى تدليل.

أما الفلسفة فإنها تلخيص لمذهب المشائين فى الحكمة (١) وقد كانت فى عصره الحكمة الشائعة لجمهور الباحثين والفلاسفة .

خاتمة:

لقد أتضح لنا من هذا العرض المحدود لفلسفة ابن سينا أنه قد أكمل البناء المشائى الذى خطط له الفارابى، ووضع المذهب «الرسمى» لفلاسفة الاسلام فى صورته المكتملة، وكانت له اجتهادات ظاهرة فى بعض المواقف الجزئية ولايسما فى كتاباته عن «النفس» .

ولكن الجديد عند ابن سينا هو أنه وجه الفلسفة الاسلامية وجهة اشراقية ظهرت واضحة فى رسائله الصغرى وفى بعض المواضع فى كتبه الكبرى التى يلخص فيها آراء المشائين.



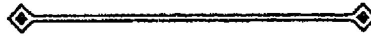
(١) على الرغم من أن مذهب ابن سينا فى العقل الفعال وكذلك ما حرره فى الصفحات الأخيرة من كتاب «الشفاء» عن النبى والإمام إنما يقدم الدليل على وجود تخطيط فلسفى يتجاوز المشائية التقليدية وذلك حتى فى كتبه المشائية الخالصة – كالشفاء.

الفصل الرابع عشر

ابو حـــامد الغزالى
٤٥٠ هـ / ١٠٥٨ م
٥٠٥ هـ ١١١١ م



عصره:

لقد كانت نهايات القرن الرابع الهجرى ومطالع القرن الخامس فترة ازدهار المناهج الفلسفية فى الاسلام حيث سيطرت آراء المدرسة المشائية الاسلامية التى تزعمها الفارابى وابن سينا. وكذلك فقد اكتملت أبانها معالم الطريق الصوفى، وعمقت مضامين الحياة الروحية فى الاسلام، وكان لهذا كله أكبر الاثر فى إضعاف سلطة الفقهاء والمدافعين عن النص الظاهر من أهل السنة وغيرهم من المتمسكين بظاهر العبادات والشعائر .

وقد اتسم هذا العصر (العباسى المتأخر) بانحلال سياسى وعسكرى وأخلاقى واستولت فيه العناصر التركية على الحكم فى بغداد فأصبح السلاجقة أصحاب السلطة الفعلية فى بغداد وهددت الاسماعيلية والباطنية الخلافة واستشرى خطر القرامطة فى الاحساء، وسقطت انطاكية والقدس فى أيدى الصليبيين ، وبينما كان السلاجقة ينشئون المدارس النظامية للدفاع عن المذهب السنى كان الفاطميون فى مصر ينشطون فى الدعوة المنظمة للمذهب الشيعى ويجعلون من الأزهر مركزا لها.

وبذلك اشتدت حدة الصراع المذهبى فى بلاد الإسلام، وكان جوهر العقيدة السمحة أن يحتجب وراء الخلافات الطائفية التى تجاهلت ما كان يحيق بالاسلام من خطر محقق كنتيجة للغزو الصلبى ومحاولات التخريب العقائدى المعتمد من جانب الباطنية. فكان لابد من مواجهة جذرية حاسمة تثبت دعائم الايمان وتواجه

تآمر الباطنية وغلوهم، وتحدد دور التصوف فى نطاق الموقف السنى، وتفند دعاوى للتفلسفة وأصحاب المناهج العقلية المعارضة للعقيدة بنفس أسلوبهم بعد أن استنفذت وسائل الدفاع الكلامية أغراضها المحددة وأدت دورها فى الحفاظ على العقيدة.

ولقد كانت شخصية أبى حامد الغزالى الأشعرى الفقيه الصوفى الفيلسوف المحيط بعلوم عصره هى التى هيأت لها الظروف السالفة الذكر أن تلعب هذا الدور الخطير فى القرن الخامس الهجرى فتكون عند مفترق الطريق فى الحياة العقلية الاسلامية، إذ تواجه عوامل الانهيار والتبعثر مواجْهة واعية صلبة تحفظ على الاسلام أصوله وتثبيت دعائمه.

على أن الغزالى لم يكن كابن تيمية فى تزمته وملاحقته للنظر العقلى فى مجال العلم والدين فلقد كفر الفلاسفة فى بعض آرائهم وقبل البعض الاخر منها بل لقد تأثر بآرائهم كما سنرى وخصوصا فى نظرية الفيض الافلوطينية، ولهذا فليس صحيحا ماذهب إليه بعض مؤرخى الفلسفة من أن الغزالى قد قضى نهائيا على الفلسفة فى المشرق.

حياته:

ولد أبو حامد بن محمد بن محمد بن أحمد الغزالى الطوسى عام ٤٥٠هـ/ ١٠٥٨م بمدينة طوس من أعمال خراسان، فهو إذن فارسى الاصل والمولد، وكان بهذه المدينة قبر الامام الرضا وقبر هارون الرشيد ولكن المغول دمروا المدينة عام ٦١٧هـ وظهرت على أنقاضها مدينة مشهد الحالية فى إيران منذ القرن الثامن الهجرى.

ويقال أن تسمية أبى حامد «الغزالى» إنما ترجع إلى قرية من قرى طوس اسمها «غزالة» وفى رأى آخر أن هذه التسمية بتشديد الزاى «الغزّالى» ، نسبة إلى صناعة والده الذى كان يرتزق من غزل الصوف.

شب الغزالى منذ نعومة أظافره محباً للعمل متعطشاً للمعرفة، وكان ذلك بمثابة غريزة وفطرة جبل عليها كما يقول هو نفسه ... ولقد حرص والده على تنشئته هو وأخيه أحمد نشأة علمية اسلامية. فعهد بها عند وفاته إلى صديق له من المتصوفة

وأودعه بعض المال للانفاق على تعليمهما ، وعندما نفد هذا المال ، وكان هذا الصديق رقيق الحال دفع بهما إلى المدرسة النظامية التى أنشأها نظام الملك، فدرس أبو حامد بطوس ثم بجرجان ثم انتقل عام ٤٧٠هـ إلى نيسابور وهناك اتصل بالجوينى أمام الحرمين فأخذ عنه ولازمه حتى وفاته عام ٤٧٨هـ/ ١٠٨٥م. ونراه فى هذه الفترة يدرس الفقه والجدل والمنطق والفلسفة.

وبعد وفاة الجوينى قصد الغزالى نظام الملك في معسكره. فأعجب به وظل لديه ست سنوات ثم ولاه التدريس بالمدرسة النظامية ببغداد عام ٤٨٣هـ / ١٠٩٠م فاشتهر أمره وعرفه القاصى والدانى ، والتف حوله التلاميذ والمعجبين.

وقد سنحت له الفرصة حينئذ بالعكوف على التأليف فرّد على الباطنية الاسماعيلية والفلاسفة. ولكن هذه المرحلة من حياة الغزالى قد تميزت فى بدايتها بظهور أزمة شكية دامت شهرين. ويظهر أن الشك كان مرتبطا عنده بالفلسفة ولهذا نراه يكرس ثلاث سنوات بعد ذلك لتعمق الكلام والفلسفة فيضع « مقاصد الفلاسفة» و«تهافت الفلاسفة» و «فضائح الباطنية وفضائل المستطهرية».

ثم أقبل الغزالى بعد ذلك على التصوف فطالع كتبه مبتدئا بما صنفه أبو طالب المكى ، وقد اتضح له من هذه الدراسة أن الفلسفة وحدها لا تصلح كمنهج لكشف الحقائق الايمانية وكذلك علم الكلام وأن صدقت عقائد المتكلمين، فلا يبقى إلا التسليم بأن المعرفة القلبية المباشرة التى نعرف بها جميع حقائق النبوة وأصول الدين هى الطريق الصحيح للايمان وهذه هى المعرفة الصوفية وقد اتضح له أن الصوفية أرباب أحوال لا يمكن الوصول اليها بالتعليم بل بالذوق والسلوك وتبدل الصفات أى بالعمل والمجاهده، وذلك أعسر منالا من العلم النظرى.

وحينما انتهى الغزالى إلى هذة النتيجة اعتزم اعتزال التدريس وسلوك طريق الصوفية ولكنه ظل مترددا بعض الوقت حتى اعتقل لسانه ، وساءت حاله ، فارتحل عن بغداد سنة ٤٨٨هـ، واستقر بالشام زهاء سنتين اعتزل خلالهما الناس عاكفا على الرياضة والخلوة والمجاهدة فى دمشق ثم غادرها إلى بيت المقدس ثم إلى الحجاز للحج .

ولم يلبث أن اشتدت فى نفسه لواعج الحنين إلى الوطن والعيال فعاد إلى طوس

مارا ببغداد حيث التقى بأبى بكر بن المغربى .

واستقر بطوس تسع سنوات لم ينعم خلالها بصفاء الخلوة وجذوة الحال وذلك بسبب اشتغاله بالتدريس وشئون الاسرة .

وفى هذه الفترة ألف الغزالى أهم كتبه على الاطلاق وهو « أحياء علوم الدين» وفى سنة ٤٩٩هـ خرج الغزالى إلى نيسابور، وقام بالتدريس فى نظاميتها استجابة لأمر السلطان «محمد أخو بركياروق» الذى تولى الحكم سنة ٤٩٨هـ وقد وجه الغزالى اليه كتاب « التبر المسبوك » المحرر باللغة الفارسية. وكان يرى فيه صورة الحاكم القوى المتدين الذى يستطيع أن يثبت دعائم الاسلام الصحيح ويقضى على الفرق الضالة المنحرفة عن قواعد أهل السنة والسلف الصالح.

ظل الغزالى زهاء سنتين فى نيسابور، ولم يلبث أن إعتزال التدريس بعد ذلك أثر مصرع الوزير فخر الملك ابن سيدة نظام الملك عام ٥٠٠هـ ، وكان وزيرا على نيسابور من قبل سنجر حاكم خراسان .

واستقر به المقام أخيراً فى مسقط رأسه بطوس حيث أنشأ مدرسة للفقهاء وخانقاه للصوفية حتى وافته المنية فى ١٤ جمادى الثانى سنة ٥٠٥هـ / ١١١١م وله من العمر أربع وخمسون عاما .

آثـــــاره (١):

لقد كان الغزالى واسع المعرفة غزير العلم ولهذا فقد ترك مكتبه كاملة فى العلوم الدينية والفلسفية وغيرها. وقد ذكر أحد الرواة أنه لو وزعت كتب الغزالى على سنى عمره لكان له فى كل يوم منها أربعة كراريس.

على أن أهم كتبه على الاطلاق هو كتاب «إحياء علوم الدين» فهو يتضمن معظم آرائه ويمكن على أساسه الكشف عن حقيقة مؤقفه.

وينقسم الكتاب (٢) إلى قسمين ، وكل قسم منهما ينقسم إلى ربعين وبذلك

(١) راجع : مؤلفات الغزالى : تأليف عبد الرحمن بدوى.

(٢) راجع : الكواكب الدرية فى تراجم السادة الصوفية للمناوى - مخطوط - م.س، ص ٥٤١.

يشتمل الكتاب على أربعة أرباع هي: ربع العبادات وأوله كتاب العلم ـ ثم ربع العادات وأوله كتاب آداب الاكل ـ ويليه ربع المهلكات وأوله « كتاب شرح عجائب القلب » وأخيرا ربع المنجيات وأوله كتاب التوبة وآخره كتاب « ذكر الموت وما بعده».

وكل ربع من هذه الأرباع يتضمن عشرة كتب وبذلك يصبح مجموع كتب الاحياء أربعين كتابا، وقد اختصره الغزالى فى مؤلف له بالفارسية.

وللغزالى مصنفات فى الفقه منها : الوجيز والمستصفى. وله فى المنطق والفلسفة معيار العلم ومحك النظر، ومقاصد الفلاسفة (وفيه يعرض آراءهم توطئة للرد عليهم) وتهافت الفلاسفة (وفيه يفند مذاهبهم) .. وله فى علم الكلام: الاقتصاد فى الاعتقاد، والرسالة القدسية (وهى مختصر للرسالة السابقة وتوجد فى الاحياء تحت عنوان « قواعد العقائد»).

وفى الرد على الباطنية: الفسطاس المستقيم ... **وفى معتقدات السلف** : جواهر القرآن ، كتاب الاربعين ، الحكمة فى مخلوقات الله، الدرة الفاخرة، المقصد الاسنى فى أسماء الله الحسنى ، الكشف والتبيين فى غرور الخلق أجمعين، الجام العوام عن علم الكلام (وعلى شاكلتها رسالة فى الوعظ والاعتقاد).

وللغزالى كتب تقترب فى مضمونها من « أحياء علوم الدين » مثل : كيمياء السعادة والرسالة اللدنية ومكاشفة القلوب وبداية الهداية وميزان العمل ويا أيها الولد، وخلاصة التصانيف فى التصوف (بالفارسية) ومنهاج العابدين وهو آخر ما أملى من كتب وله أيضا كتب أشار بقصر قراءتها على الخاصة مثل:

كتب المضنون به على غير أهله والمضنون الصغير ، ومشكلة الانوار .. ولكننا نرجح أن هذا الكتاب الاخير ليس للغزالى لما يشتمل عليه من آراء أفلاطونية محدثة تتعارض من آراء الغزالى التى أودعها كتاب الاحياء.

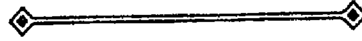
ومن أهم الكتب التى ألفها الغزالى تلك التى تسجل تطوره الروحى،

وتتضمن تاريخاً لحياته ودفاعاً عن موقفه مثل : المنقذ من الضلال، وفيصل

التفرقة بين الاسلام والزندقة، والاملاء من اشكالات الاحياء .

وللغزالى أيضاً : التبر المسبوك، والتجبير فى علم التعبير والرد الجميل لالهيات عيسى بصريح الانجيل ومعارج القدس .

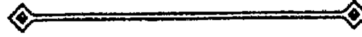
وقد نسبت إليه عدة رسائل أثبت النقد التاريخى عدم صحة نسبتها إليه .





المنهج عند الغـــزالـــى





تتضح قواعد هذا المنهج من خلال كتاب « المنقذ من الضلال » (١) الذى يعد نوعا من التاريخ الذاتى الذى يكشف بحق عن التطور العقلى والروحى لحياة الغزالى الخصبة، لقد بدأ الغزالى كما يبدأ العقليون النقديون فرفض جميع المعلومات السابقة التى تلقاها عن المجتمع وعن الوالدين والمعلمين والتى أرجعها إلى التقليد الذى هو منهج العوام والجماهير التى تقبل ما يعرض عليها دون أن تعرضة على محك النظر . ولكنه لم يكتف بالوقوف عند حد الرفض المطلق للمعلومات السابقة بل جعل الفطرة الاصلية نقطة إنطلاقه فى طلب المعرفة والتماس اليقين، والفطرة الأصلية هى حالة الانسان مجرداً عن العقائد والوراثة والتقليد .

وتكشف لنا نصوص المنقذ المسار العقلى للغزالى فى طلب اليقين فيقول :

١ - رفضه للتقليد وإيثاره لطريق النظر العقلى (الاستبصار) :

« ... فقد سألتنى أيها الاخ فى الدين ، أن أبث اليك غاية العلوم وأسرارها ، وغائلة المذاهب وأغوارها. وأحكى لك ما قاسيته فى استخلاص الحق من بين إضطراب الفرق، مع تباين المسالك والطرق (وما استجرأت عليه من الارتفاع عن

(١) سنرجع فى استعراض خطوات المنهج إلى كتب الغزالى الأخرى بالإضافة إلى المنقذ.

حضيض التقليد، الى بقاع الاستبصار) ».

٢ – الفطرة الاصلية نقطة الارتكاز فى منهجه :

« .. . وقد كان التعطش الى درك حقائق الامور دأبى وديدنى، من اول أمرى. وريعان عمرى : عزيزة، وفطرة من الله ، وضعتا فى جبلتى، لا باختيارى وحيلتى ، حتى انحلت عنى رابطة التقليد، وانكسرت على العقائد الموروثة على قرب عهد سن الصبا ، إذ رأيت صبيان النصارى لا يكون لهم نشوء إلا على التنصر، وصبيان اليهود لا نشوء لهم إلا على التهود، وصبيان المسلمين لا نشوء لهم الا على الاسلام ..»

٣– أسلوبه النقدى فى استعراضه للعقائد والمذاهب :

«...ولم أزل فى عنفوان شبابى منذ راهقت البلوغ الى الآن، وقد أناف السن على الخمسين(١) ـ اقتحم لجة هذا البحر العميق، وأخوض غمرته خوض الجسور، لا خوض الجبان الحذور ، وأتوغل فى كل مظلمة ، وأتهجم على كل مشكلة ، ولقتحم كل ورطة، وأتفحص عن عقيدة كل فرقة، واستكشف أسرار مذهب كل طائفة، لاميز بين محق ومبطل، ومتسنن ومبتدع».

لا يغادر باطنيا أو ظاهرياً أو فلسفيا أو متكلما أو صوفيا أو متعبداً أو زنديقاً دون أن يقف على حقيقة أمره.

٤– معيار اليقين فى المرحلة الشكية الاولى :

« ... فقلت فى نفسى : أولا ، انما مطلوبى العلم بحقائق الامور (أى مطلق المعرفة) فلابد من طلب حقيقة العلم ما هى ؟ فظهر لى أن العلم اليقينى : هو الذى ينكشف فيه المعلوم انكشافا لا يبقى معه ريب، ولا يقارنه امكان الغلط والوهم، ولا يتسع القلب لتقدير ذلك، بل الامان من الخطأ ينبغى أن يكون مقارنا لليقين مقارنه لو تحدى بإظهار بطلانه مثلا ـ من يقلب الحجز ذهبا ، والعصا ثعبانا، لم يورث ذلك شكا وانكاراً، فإنى اذا علمت أن العشرة أكثر من الثلاثة، فلو

(١) أى أنه بدأ بتحرير كتابه «المنقذ» منذ أول مرحلة اعتكافه الأخيرة بطوس التى امتدت إلى وفاته بعد أربع سنوات.

قال لى قائل: لا بل الثلاثة أكثر، بدليل أنى أقلب هذا العصا ثعباناً ، وقلبها، وشاهدت ذلك منه ، لم أشك - بسببه - فى معرفتى، ولم يحصل لى منه الا التعجب، من كيفية قدرته عليه. فأما الشك فيما علمته فلا ثم علمت أن كل ما لا أعلمه على هذا الوجه، ولا أتيقنه هذا النوع من اليقين، فهو علم لا ثقه به، ولا أمان معه، وكل علم لا أمان معه فليس بعلم يقينى ». وعلى هذا فكان الغزالى يستهدف فى هذه المرحلة من منهجه اليقين الرياضى كما فعل أفلاطون وديكارت. فالعلم اليقينى فى نظره هو الذى يرقى الى مستوى العلم الرياضى فى درجة اليقين.

٥ - التشكيك فى المحسوسات والمعقولات:

« ... ثم فتشت عن علومى ، فوجدت نفسى عاطلا من علم موصوف بهذه الصفه إلا فى الحسيات، والضروريات .. فأقبلت بجد بليغ، أتأمل فى المحسوسات والضروريات، وانظر هل يمكننى أن أشكك نفسى فيها ؟ فانتهى بى طول التشكيك إلى أن لم تسمح نفسى بتسليم الامان فى المحسوسات أيضاً .. هذا وأمثاله من المحسوسات يحكم فيها حاكم الحس، بأحكامه ، ويكذبه حاكم العقل ويخونه، تكذيباً لا سبيل إلى مدافعته. فقلت : قد بطلت الثقة بالمحسوسات أيضاً ، فلعله لا ثقه إلا بالعقليات ، التى هى الاوليات .. فقالت المحسوسات بم تأمن أن تكون ثقتك بالعقليات كثقتك بالمحسوسات، وقد كنت واثقا بى، فجاء حاكم العقل فكذبنى ، ولولا حاكم العقل لكنت تستمر على تصديقى، فلعل وراء إدراك العقل حاكما آخر، إذا تجلى، كذب العقل فى حكمه ، كما تجلى حاكم العقل فكذب الحس فى حكمه، وعدم تجلى ذلك الادراك، لا يدل على إستحالته ..

فتوقفت النفس فى الجواب ذلك قليلا، وأيدت أشكالها بالمنام .. (فيمكن) أن نطرأ عليك حالة تكون نسبتها إلى يقظتك إلى منامك وتكون يقظتك نوما بالإضافة اليها ، فإذا وردت تلك الحالة تقينت أن جميع ما توهمت بعقلك خيالات لا حاصل لها.. فلعل الحياة الدنيا نوماً بالاضافة إلى الآخرة .. ».

٦- الشك الفلسفى (الازمة الشكية الاولى):

« ... فلما خطرت لى هذه الخواطر، وانقدحت فى النفس، حاولت لذلك عاجلا فلم يتيسر، إذ لم يمكن دفعه إلا بالدليل، ولم يمكن نصب دليل إلا من تركيب العلوم الاولية ، فإذا لم تكن مسلمه (وقد سبق له أن شك فى الاوليات) لم يمكن تركيب الدليل. فأعضل هذا الداء، ودام قريبا من شهرين أنا فيهما على السفسطة بحكم الحال، لا بحكم النطق والمقال ».

٧- الرجوع الى اليقين . النور الالهى سند المعرفة المباشرة ومضمونها :

« ... حتى شفى الله تعالى من ذلك المرض ، وعادت النفس إلى الصحة والاعتدال ، ورجعت الضروريات العقلية مقبولة ، موقوفا بها على أمن ويقين .. ولم يكن ذلك بتنظيم دليل وترتيب كلام بل بنور قذفه الله تعالى فى الصدر ، وذلك النور هو مفتاح أكثر المعارف ، فمن ظن أن الكشف موقوف على الادلة المحررة فقد ضيق رحمة الله الواسعة ».

٨- مناقشة مواقف الفرق طلبا للحق على ضوء موقفه الصوفى الاول (النظرى):

« ... وذلك النور ينبجس من الجود الالهى فى بعض الاحايين، ويجب الترصد له (بأن) يعمل فى كمال الجد فى الطب .. (وقد) انحصرت أصناف الطالبين عندى فى أربع فرق : المتكلمون، والباطنية، والفلاسفة، والصوفية ..

فقلت فى نفسى : الحق لا يعدو هذه الأصناف الأربعة، فهؤلاء هم السالكون سبل طلب الحق ، فإن شذ الحق عنهم، فلا يبقى درك الحق مطوع، إذ لا مطمع فى الرجوع إلى التقليد بعد مفارقته ».

أ) المتكلمون: ان علم الكلام ـ فى نظر الغزالى ـ ذو منفعة سلبية إذ ان وظيفته الدفاع عن الاعتقادات وحراستها من تشويش أهل البدع ونصره السنة، والبراهان فى هذا العلم يعتمد على مقدمات تسلمها المتكلمون من خصومهم واضطرهم الى التسليم بها أما التقليد أو اجماع الامة أو مجرد القبول من القرآن

والاخبار.

وينتهى الغزالى من استعراضه للوظيفة السلبيه لعلم الكلام فى « المنقذ» بقوله:

« فلم يكن الكلام فى حقى كافيا، ولا لدائى .. شافيا ». غير موقف الغزالى من علم الكلام يختلف من كتاب الى آخر فتراه فى « أحياء علوم الدين» يهاجم علم الكلام مهاجمة عنيفة قائلا :« ان أدلته موجودة فى القرآن والاخبار ، وما يشتمل عليه فيما عدا ذلك يثير الشبهات فى العقائد ويجر الى الجدل العقيم الذى يعكر صفاء الايمان الصحيح ».

وفى « إلجام العوام عن علم الكلام» ينادى فى صراحة بضرورة منع الجمهور غير المثقف من الاطلاع على المناقشات الجدلية فى الدين وقضاياه حتى لا يرق اعتقادهم .

أما فى « الاقتصاد فى الاعتقاد» فهو يقصر هذا العلم على من لا مدفع للشبهة لديه عن طريق الوعظ والارشاد والاخبار.

ولكنه فى « الرسالة اللدينة» يجعل من علم التوحيد أى (الكلام) أشرف العلوم وأجلها وأكملها، فهو علم ضرورى واجب تحصيله على جميع العقلاء .. وعلى العموم فقد ظل الغزالى ـ رغم نقده لعلم الكلام فى أكثر من موضوع من كتبه ـ متكلما أشعريا، يدافع عن نفس القضايا التى سبق أن عالجها الأشعرى والجوينى ولكنه يختلف عنهما فى إستخدامه للمنطق الارسطى.

ب) *الفلاسفة* : إنتقل الغزالى الى دراسة مذاهب الفلاسفة وفرقهم بعد أن اتضح له أن منهج المتكلمين غير موصل الى الحق فانحصرت لديه فرقهم فى ثلاث الدهريون والطبيعيون والألهيون وقد استحقوا جميعاً ـ فى نظرة ـ وصمه الكفر والالحاد .

فأما الدهريون فقد جحدوا الصانع المدبر فقالوا بأن العالم لم يزل موجودا هكذا بنفسه بغير حاجة الى موجد.

بينما اعترف الطبيعيون بوجود فاطر حكيم كنتيجة لدراستهم لعجائب عالم

الطبيعة والحيوان ولكنهم أخطأوا حينما جعلوا القوة العاقلة تابعة لمزاج الانسان، تبطل ببطلانه فتنعدم، ولما كان لا يعقل اعادة المعدوم ـ كما زعموا ـ فلهذا ذهبوا الى أن النفس تموت ولا تعود بعد الموت، ومن ثم فقد جحدوا الآخرة وأنكروا الجنة والنار والحشر والنشر والقيامة والحساب .

وأما الالهيون مثل سقراط وأفلاطون وأرسطاليس ، فعلى الرغم من أنهم ردوا على سابقيهم ، إلا أنهم استبقوا بعض رذائل كفرهم، ولذلك وجب تكفيرهم وتكفير متبعيهم من فلاسفة الاسلام كالفارابى وابن سينا .

ولكن الغزالى لم يكفرهم فى سائر علومهم، ولهذا فهو يقسم علومهم الى ستة أقسام : رياضية وطبيعية وإلهية وسياسية وخلقية، وقد استبعد الغزالى تكفيرهم فى الرياضيات والمنطقيات وكذلك فى السياسيات والخلقيات إلا أنه إستدرك فذكر أن تصديقهم فى هذه المسائل قد تؤدى بالبعض الى تصديق أقوالهم فى الالهيات مثلا، إستناداً الى رجاحة أقوالهم فيما أحسنوا القول فيه، الامر الذى يلحق الضرر بمن وقعوا فى هذا الخطأ.

ولم ينكر الغزالى أقوال الفلاسفة فى الطبيعيات بل إستثنى منها ثلاث مسائل ذكرها فى التهافت واختصها بالرد والتفنيد ، بينما وجد أكثر أغاليطهم فى الالهيات.

وقد اتبع الغزالى منهجاً علمياً صحيحاً فى رده على الفلاسفة، إذ أنه رتب مسائل الفلسفة أولا فى « مقاصد الفلاسفة» وعرض الاراء والبارهين المثبته لها فى جلاء ووضوح بحيث اتهمه بعض معاصريه بأنه إنما يساعد الفلاسفة على نشر أفكارهم بعرضها بهذه الصورة الواضحة الكاملة .. ولكن الغزالى كان يريد أن يتفحص المسائل بعين العالم الدارس لابعين المتكلم الذى يجعل هدفه مناقضه الآراء حتى قبل أن تكتمل صورتها لديه ، ولهذا نجد الغزالى لا يكفر الفلاسفة فى سائر علومهم وذلك بعد أن عرضها على ميزان الفطرة والعقل الصحيح ، فقد أحصى مسائل الفلسفة فى عشرين مسأله وكفر الفلاسفة فى ثلاث منها وبدعهم فى السبعة عشر الباقية (١).

أما الثلاثة مسائل فهى قولهم : بأزلية العالم، وإنكارهم الله للجزئيات ، وإنكارهم لحشر الاجساد ، ويذكر الشهرزورى فى « نزهة الارواح» والبيهقى فى «تاريخ حكماء الاسلام» أن الغزالى اعتمد فى رده على الفلاسفة فى هذه المسائل على شرح يحيى النحوى على مذهب أرسطو .

وفيما يختص بقدم العالم فإن الفلاسفة يقولون بأن العالم قديم وان تقدم البارى عليه كتقدم العلة على المعلول وهو تقدم بالذات والرتبة لا بالزمان. لانه لا يتصور أن يصدر حادث عن قديم بدون واسطة أصلا.

ولهم فى ذلك أدلة منها : إستحالة وجود مرجح لايجاد العالم فى وقت دون آخر، وقد رد الغزالى على هذا الدليل بقوله: ماذا يمنع أن تكون الارادة قديمة واقتضت وجود العالم فى الوقت الذى وجد فيه؟ لاسيما وأن إرادة الله مطلقة غير مقيدة تختار أى وقت وللايجاد دون أن يكون لذلك سبب إلا الارادة ذاتها .

وأما دليل الفلاسفة الثانى على قدم العالم فمضمونه أن الله متقدم على العالم لا بالزمان بل بالذات كتقدم الواحد على الاثنين وبالمعلولية كتقدم حركة الشخص على حركة ظله . ويرد الغزالى على هذا الدليل بقوله: هذا الدليل ــ وهو يشير الى تقدم الله على العالم والزمان ــ إنما يعنى أن الله كان ولا عالم ثم كان ومعه عالم، ففى الحالة الأولى توجد ذات الله وحدها، وفى الحالة الثانية توجد ذات الله وذات العالم، وفى كلا الحالين لا وجود للزمان ، فليس من الضرورى إذن إفتراض وجود حد ثالث بينهما هو الزمان.

ولدى الفلاسفة دليل ثالث يستند الى القول بقدم المادة. إذ أنهم يرون أنه لابد من سبق وجود المادة الخالصة لكى تكون مستعدة لقبول الصور المرتبطة بها، فالمادة اذن ولو إنها قديمة إلا أنها مجرد إمكان صرف وليست فعلا تاماً أو وجوداً تاماً، فيكون الامكان اذن وصفا للمادة ومن ثم لا يكون قائماً بذاته، وهذا هو معنى قولهم بأن العالم ممكن مع تمسكهم بقدمه، إستناداً إلى قدم المادة. ويرد الغزالى

(١) راجع : تهافت الفلاسفة للغزالى.

عليهم بقوله: إن الامكان والوجود والامتناع تعتبر من هذه الناحية أموراً عقلية لاتحتاج الى موجود حتى تجعل وصفاً له وإلا استدعى الامتناع أيضاً شيئا موجوداً يضاف اليه، ومن ثم فليست هناك ضرورة تقضى بوجود مادة قديمة حتى تكون محلا للإمكان.

والمسألة الثانية التى رد فيها الغزالى على الفلاسفة هى انكارهم لمعرفة الله للجزئيات. فقد ذهب الفلاسفة إلى أن الله لا يعرف الجزئيات إلا بنوع كلى إذ أن الحوادث متغيره والعلم يتبع المعلوم فى تغيره، فإذا تغير العلم تغير العالم لا محالة، والتغير على الله محال.

ويرد الغزالى عليهم بقوله: «إن العلم ليس اضافة الى ذات العالم، فإذا تغيرت هذه الاضافة لم تتغير الذات، فالانسان تتكثر معلوماته وتتغير ومع ذلك فإن ذاته لا تتغير ولا تتعدد، فكيف يصدق التغير والتعدد على الله، بينما لا يصدق على الانسان، ثم أن العلوم المختلفة قد تنطوى تحت علم واحد فكيف لا يجوز ذلك بالنسبة لله؟ ...

«وكذلك كيف يقول الفلاسفة بقدم العالم ويجيزون التغير فيه بينما لا يجيزون التغير فى علم الله القديم الأزلى؟».

وأما المسألة الثالثة التى كفر فيها الغزالى الفلاسفة فهى مسألة حشر الاجساد، فقد قال الفلاسفة ببقاء النفس بعد الموت ووافقهم الغزالى على ذلك إستناداً الى ماورد فى الشرع، ولكنه أنكر عليهم معرفة هذا الامر عن طريق العقل. ودلل فساد أدلتهم على إستحالة بعث الاجسام.

ويستند الغزالى إلى الشرع وحدة فى القول بأن الانسان بنفسه لا ببدنه ولكن تحقق معانى الجزاء الأخروى يتطلب بعث الأجسام، وهنا يشير الغزالى إلى تحلل الأجسام بعد الموت،وأنه ليس من الضرورى أن يبعث الجسم الخاص بكل نفس، بل المهم أن تكون لدى الانسان فى المعاد الاخروى أى آله جسمانية تمكنه من الشعور الحسى باللذائذ والآلام حتى يكون لكل من الثواب والعقاب معنى كما ورد فى التنزيل الحكيم .. وبذلك نرى الغزالى ينهج نهجاً كلامياً فى قبوله لحشر الاجساد ويجعل ذلك موضوع ايمان لا موضوع نظر عقلى .

وكذلك فهو ينكر التناسخ ويرفض مزاعم القائلين به.

ج) الباطنية أو التعليمية:

يذكر الغزالى أنه لما فرغ من علم الفلسفة واتضح لديه «أنه غير واف بكمال الغرض، وأن العقل ليس مستقلا بالاحاطة بجميع المطالب، لا كاشفاً للغطاء عن جميع المعضلات .. وكانت قد نبغت نابغة التعليمية، وشاع بين الخلق تحدثهم بمعرفة معنى الامور، من جهة الامام المعصوم القائم بالحق، عن لى أن أبحث عن مقالاتهم ، لأطلع على ما فى كتبهم».

ويظهر أن موقف الغزالى من الباطنية كان سياسياً ودينياً معاً، فقد أراد أن ينتصر للخليفة العباسى ويثبت أنه الامام الحق الاولى بالاتباع وأن غيره من الباطنية ليسوا على حق وفى هذا المعنى وضع كتاب «المستظهرى» فاستعرض فيه حجج الباطنية ودعاويهم ولاسيما قولهم بالامام المعصوم صاحب التعليم، وأورد الغزالى لهم ثمانية مقدمات لإثبات ذلك ثم شرع فى الرد عليهم قائلا:«إن خصومكم يستطيعون القول بضرورة بطلان مقدماتكم الضرورية إذ ليس لديكم أى دليل مقنع على ضرورتها فإن كنتم تدعون معرفتها بالنظر العقلى فإن ذلك يبطل دعواكم إذ أنكم لا تؤمنون بقدرة العقل وتقولون بضرورة اللجوء الى امام معصوص لإقرار الحق». ويستطرد الغزالى فى رده عليهم قائلا :« ثم كيف عرف هؤلاء الباطنية أن مدعى العصمة فى العالم شخص واحد هو إمامهم؟ فلقد قال بذلك كثيرون قبلهم وادعى العصمة والنبوة بل والربوبية طوائف أخرى كثيرة فقد أله النصارى عيسى وألهّ الروافض علياً».

وينتهى الغزالى من تفنيده لحجج الباطنية الى تسليمه بضرورة وجود إمام للمسلمين كافة، يكون سليم العقيدة، صحيح الدين. وأما الصفات الاربع المشروطة لصحة الإمامة فهى: النجدة والفكاية والورع والعلم، وقد لا يتوفر العلم فى الخليفة فيدفعه الى مراجعة أهل العلم.

ويختتم الغزالى كتابه بالنتيجة التى أراد أن يثبتها ويدلل على صحتها منذ أن

شرع فى وضع هذا المؤلف، وهى أن اشروط الاربعة الضرورية لصحة الامامة متحققة فى الامام المستظهر بالله أمير المؤمنين ، فهو إذن الامام الواجب طاعته دون الامام الفاطمى الذى تدعو له الفاطمية.

ويذكر الغزالى فى نهاية نقده لدعوى الباطنية أنه « لما عرف حقيقة حالهم نفض اليد عنهم». أى أنه بعد أن استعراض أقوالهم لم يجد لديهم الحق الذى جد فى طلبه منذ البداية.

د) الصوفية :

« ... ثم إنى لما فرغت من هذه العلوم ، أقبلت بمهتى على طريق الصوفية وعملت أن طريقتهم إنما تتم بعلم وعمل. وكان حاصل عملهم قطع عقبات النفس والتنزه عن أخلاقها المذمومة وصفاتها الخبيثة، حتى يتوصل بها الى تخلية القلب من غير الله تعالى، وتحليته بذكر الله، وكان العلم أيسر على من العمل، فابتدأت بتحصيل عملهم من مطالعة كتبهم مثل قوت القلوب لأبى طالب الملكى ـ رحمه الله ـ وكتب الحارث المحاسبى، والمتفرقات المأثورة عن الجنيد والشبلى ، وأبى يزيد البسطامى ـ قدس الله أورواحهم ـ وغير ذلك من كلام مشايخهم حتى اطلعت على كنه مقاصدهم العملية وحصلت ما يمكن أن يحصل من طريقهم بالتعلم والسماع، فظهر لى أن أخص خواصهم ما لا يمكن الوصول اليه بالتعلم، بل بالذوق والحال وتبدل الصفات. وكم من الفرق بين أن يعلم (المرء) حد الصحة ، وحد الشبع وأسبابهما وشروطهما وبين أن يكون صحيحاً وشبعاناً؟

ثم يستطرد الغزالى فيقول: «إنى عملت يقيناً أن الصوفية هم السالكون لطريق الله تعالى خاصة، وأن سيرنهم أحسن السير، وطريقهم أصوب الطرق وأخلاقهم أزكى الاخلاق .. فإن جميع حركاتهم، وسكناتهم فى ظاهرهم وباطنهم مقتبسة من نور مشكاة النبوة وليس وراء نور النبوة على وجه الارض نور يستضاء به».

وإذن فقد انتهى الغزالى من استعراضه لطريق الصوفية إلى التسليم بأنه أجدر الطرق بالاتباع وأكثرها الى طلب الحق ، وأنه يتم بالنظر والعمل وأنه وقد انتهى من مرحلة التحصيل عليه أن يشرع فى الممارسة العملية للاحوال والمواجد وهو

يقول فى هذا المعنى: « فعلمت يقيناً أنهم أرباب الاحوال، لا أصحاب الاقوال، وأن ما يمكن تحصليه بطريق العلم فقد حصلته، ولم يبق إلا ما لا سبيل اليه بالسماع اليه .، بل بالذوق والسلوك».

٩ - إيمانه بوجود الله عن طريق طول المعاناة للعلوم الشرعية والعقلية :

يشير الغزالى الى أن ايمانه بوجود الله انما يرجع الى ممارسته الطويلة للمناهج والعلوم المختلفة ، أى أنه لم يكن موضوع برهان عقلى أو تأمل نظرى أو حدس صوفى، بل هو حصيلة تجريب طويل وتراكمات نفسيه هى أصداء متجمعة كنتيجة لمعالجته الطويلة لمسائل العلوم، يقول فى هذا المعنى: « وكان قد حصل معى - من العلوم التى مارستها، والمسالك التى سلكتها فى التفتيش عن صنفى العلوم الشرعية، والعقلية - ايمان يقينى بالله تعالى وبالنبوة وباليوم الآخر فهذه الاصول الثلاثة من الايمان كانت قد رسخت فى نفسى لا بدليل معين محرر بل بأسباب وقرائن ، وتجارب لا تدخل تحت الحصر تفاصيلها».

وكيف يتفق هذا مع ما يذكره الغزالى فى احياء علوم الدين وفى رسالة « عجائب المخلوقات وأسرار الكائنات» ؟ فهو يذكر فى «الاحياء» أن الاقوياء تكون معرفتهم بالله أولا، ثم أيهم يعرفون ما سواه به تعالى. ويبدو أن الغزالى لم يكن قد وصل بعد الى هذه المرحلة حينما أشار فى نص المنقذ المتقدم ذكره الى ايمانه بالله عن طريق طول الممارسة للعلوم والمسائل، وكذلك فهو يورد أدلة عقلية وشرعية على وجود الله ، ربما أوردها تمشياً مع طريقة أهل النظر فى عصره.

وأما قوله فى رسالة «عجائب المخلوقات .. » بأن الانسان يستطيع بفطرته الاستدلال على وجود الصانع من صنعته ومن معرفته بمخلوقاته فهو وإن وصفه فى « الاحياء» بأنه طريق الضعفاء إلا أنه لم يلتزم به فى معرفته بالله فقد اقتضى منه ايمانه بالألوهية معاناة طويلة للمسائل قد لا تسنح لمن لا يعتمد على الفطرة وحدها دون التفحص فى مسالك العلوم ومسائلها .

وعلى أية حال فإن مقابلة اعترافات الغزالى فى المنقذ بما أورده فى كتاباته الاخرى عن ايمانه بوجود الله وبالعقائد تكشف عن موقف قلق مفكك، لا يستقيم

إلا باكتمال سيرته الروحية وانتهائه الى حياة الخلوة والذوق وممارسة الاحوال.

١٠ - الازمة النفسية الثانية، ومظاهر الانفصال النفسى لتعارض النظر مع العمل:

بعد أن اكتشف الغزالى أن طريق الصوفية يقتضى ربط النظر بالعمل وأن العمل يقتضى بقطع علاقة القلب عن الدنيا، بالاعراض عن الجاه والمال والهرب من الشواغل والعلائق، والاتجاه كليه الى الله تعالى، اتجه الى منكون نفسه ليعرف حقيقة اتجاهها، فأدرك أنه منغمس فى العلائق الدنيوية وأنها أحدقت به من كل جانب، وأن أعمالها وأحسنها التدريس والتعليم غير نافعة فى طريق الآخرة وكذلك فإن نيته فى التدريس ـ على ما يذكر لم تكن خالصة لوجه الله تعالى بل باعثها ومحركها طلب الجاه وانتشار الصيت.

ولهذا فهو يقول: « فتيقنت أنى على شفا جرف هاو، وأنى قد أشفيت على النار، إن لم أشتغل بتلاقى الاحوال ».

وظل الغزالى متردداً بين الخروج من بغداد وقطع العلائق الدنيوية واعتزال الحياة العامة والعكوف على العبادة والخلوة وطلب الآخرة، وبين الإصغاء لشهوات الدنيا تتجاذبه سلاسلها إلى المقام. فتراه تارة يهم بالسفر ويعزم على الفرار وطوراً يبث الشيطان فى نفسه حب الدنيا والجاه العريض، والامن المكفول.

وقد ظل الغزالى على هذا الحال تتجاذبه شهوات الدنيا ودواعى الآخره زهاء ستة أشهر وأخيراً جاوز الامر حد الاختيار الى الاضطرار: إذ أقفل الله على لسانه حتى اعتقل عن التدريس ، فأورثه ذلك حزناً فى القلب بطلت معه قوة الهضم وإشتهاء الطعام والشراب ويئس الاطباء من علاجه وقالوا: هذا أمر نزل بالقلب ولا علاج له إلا بأن يتروح السر عن إلهم الملم.

وإذن فقد إنتهى هذا التعارض ـ بين العمل المتجه إلى الدنيا والنظر المتجه إلى الآخرة أو بين الارادة المتأثرة بالشهوات والعقل الصحيح ـ الى أزمة نفسية مستحكمة كنتيجة لصراع داخلى عنيف قضى على الاتزان المنشود فى الشخصية بل لقد اشتدت ضراوه هذه الأزمة النفسية فنجمت عنها مظاهر مرضية جسمية ،

منها : عجز اللسان عن الكلام، وتأثر الاجهزة الجسمية الداخلية وامتناعها عن القيام بوظائفها، وكان الغزالى يشير بذلك إلى الانتصار التدريجي للارادة المتجهة إلى السلوك الصوفى لكى تتطابق مع النظر الصحيح أو بمعنى آخر إلى سعى الارادة إلى التحرر تدريجيا من ربق الشهوات والاقتراب من نور العقل الصحيح، وقد وجد أن تحقيق ذلك يتطلب أدوات الجسم المؤدية إلى طريق الحياة الدنيا فتوقف اللسان وتعطلت قوة الهضم، فكأن هذه المظاهر المرضية إنما حدثت بفعل ذاتى لاشعورى تحقيقا لغرض نفسى مسيطر.

١١ - انقضاء الأزمة النفسية بسند من الله (انطباق العلم على العمل) :

يقول الغزالى «ثم لما أحسست بعجزى، وسقط بالكلية اختيارى، التجأت إلى الله تعالى التجاء المضطر، الذى لاحيلة له، فأجابنى الذى يجيب المضطر إذا دعاه، وسهل على قلبى الاعراض عن الجاه، والمال والاولاد والاصحاب».

فارتحل من بغداد إلى الشام وأقام زهاء سنتين لاشغل له إلا العزلة والخلوة والرياضة والمجاهدة، « اشتغالا بتزكية النفس وتهذيب الاخلاق وتصفية القلب لذكر الله تعالى كما كنت حصلته من علم الصوفية».

١٢ - مدى اخلاص الغزالى فى تصوفه :

ويستطرد الغزالى فيذكر أنه ترك دمشق وارتحل إلى بيت المقدس، ثم توجه لآداء فريضة الحج وزيارة قبر الرسول الكريم . ولكن الحنين الى الوطن والعيال مالبثا جذاباه إلى الوطن. وهنا نجد نكسة فى مسيرة الغزالى الروحية. وعلى الرعم من أنه يذكر أنه آثر العزلة فى موطنه حرصا على الخلوة وتصفية القلب للذكر إلا أنه يشير بعد ذلك إلى عدم استمرار صفاء الاحوال والمواجد قائلا :

« وكانت حوادث الزمان ومهمات العيال وضرورات المعاش، تغير فى وجه المراد، وتشوش صفوة الخلوة، وكان لا يصفو لى الحال إلا فى أوقات متفرقة. لكن مع ذلك لا أقطع طعمى عنها ، فتدفعنى عنها العوائق وأعود اليها».

ويتضح من أقوال الغزالى أنه لم يتيسر له العكوف التام على المجاهدة الصوفية أو

بمعنى آخر لم تتحقق لديه مقامات الصوفية الواصلين الذين ثبتت أحوالهم واستعلت مواجدهم على الاحداث الدنيا وعلائقها، الامر الذى يدعو إلى التشكك فى حقيقة تصوفه والقول بأنه لم يكن سوى مجرد رغبة أو أمل لم يكتب له تمام التحقيق .

ولما كان « المنقذ» يؤرخ حياة الغزالى إلى سن الخمسين على وجه التقريب فإننا لا نعرف على وجه التحديد مدى اكتمال الطريق الصوفى عنده فى السنوات الأربع الباقية حتى مماته، فربما استطاع الغزالى أثناءها أن يصل إلى تمام صفاء النفس وتخليص السر من كدر العلائق وترسيخ الملكات النورانية وتمكنها من شغاف القلب.

مناقشة قواعد المنهج

١ - لقد ميز الغزالى منذ البداية بين الاستبصار والتقليد أى بين العقل والاتباع، وجعل الاستبصار منهج أهل النظر من الخواص، وأما التقليد فهو منهج العامة والجمهور، وهو مع هذا يرى الفطرة الاصلية واحدة عند الجميع وأن الانسان يستطيع أن يبدأ منها بحثه عن الحقيقة مخلصا من العقائد والوراثة والتقليد، فما الذى يدفع الانسان إذن إلى اختيار طريق التقليد دون العقل؟ قد يكون الجهل من أسباب تعطيل النظر العقلى .

ولكن الغزالى يشير إلى نوع من الغريزة أو الفطرة الخاصة التى تستهدف البحث عن الحقائق للوصول إلى اليقين كما حدث بالنسبة له، فكأنه إذن يتكلم عن مميزات عقلية أو ملكات فطرية تجعل فريقاً من الناس يختصون بموهبة النظر العقلى دون غيرهم، وذلك يعنى أن التفرقة بين الخواص والعوام ترجع إلى تمايز أساسى نوعى يتحقق منذ البداية قبل ممارسة التعلم وهذا مما يجعل كلامه عن الفطرة الاولية قلقاً غير واضح، إذا كان الغزالى قد اكتفى بالاستناد إلى العقل وحده للوصول إلى اليقين.

ولكننا نراه يستخدم العقل فى المرحلة الأولى من المنهج فيدلل على فساد المعرفة

الحسية والعقلية، ثم ينتهي إلى المعرفة الذوقية المباشرة أي الحدس الصوفي الذي يستند إلى المدد الالهي النوراني ، فكأن اليقين العقلي المنطقي الذي طالب به الغزالي منذ البداية والذي وفعه إلى مرتبة اليقين الرياضي لم يكن سوى يقين مرحلي لا يلبث أن يخلي مكانه ليقين صوفي ذي مصدر متعال. ولكن هذه المعرفة النورانية التي يقذفها الله في القلب لا تخضع للضرورة المنطقية كما يحدث في القياس مثلا حينما تصدر نتيجة بالضرورة عن مقدماته ، إذ أن المجاهدة والزهد والخلوة وطول العبادة وهي مقدمات حال الوجد والجذب والذوق لا تلزم عنها هذه الاحوال بالضرورة ذلك أن اختصاص العبد بنفحات المعرفة يعد تفضلا من جنات الحق أي أنه تعالى يخص فريقا من عبادة بهذا النوع من المعرفة دون غيرهم، إذ «الاحوال مواهب» كما يقول الصوفية .

وعلى هذا تتكشف لنا أبعاد التمييز بين الخواص والعوام لا بحسب درجة الاستبصار القائمة على العلم والاستدلال بل رجوعاً إلى إيثار الله ـ منذ البداية ـ لطائفة الخواص واختصاصهم بالمعرفة الذوقية المباشرة.

وهنا تنتفي المعرفة القائمة على المنطق العقلي بعد أن قطع المنهج خطواته الاولية للبحث عن الحقيقة وأثبت فساد المعطيات الحسية والعقلية وكذلك المسلمات الاولية وأصبح الذوق معيار لليقين في سائر المعارف .

٢- ولكن خروج الغزالي من هذه الازمة الشكية يثير تساؤلا ينتهي إلى القول بأنها تكاد تكون أزمة مفتعلة .

فإذا كان الغزالي قد شك في معارفة وحتى في معتقداته فكيف انتهى إلى اليقين قبل أن يتحقق من وجود الله؟ وهنا نجد حلقة مفقوده في دورة الشك الغزالية، إذ أنه يصرح في موضع آخر من المنقذ أنه إنتهى إلى إيمان يقيني بوجود الله بعد طول ممارسته للعلوم الشرعية والعلوم العقلية ومن شواهد كثيرة لا حصر لها، أي أن إيمانه بوجود الله لم يكن نتيجة لمعرفة ذوقية مباشرة بل جاء حصيلة لتجارب عقلية وتأملات متعددة وكان إيمانه بوجود الله إنما حصل له بعد طول معاناة لآثار الله ومخلوقاته .

كيف تمكن الغزالى إذن من الخروج من دائرة الشك وهو لم يكن قد وصل إلى إيمان يقينى بوجود الله وهو مصدر النور الذى أرجعه إلى اليقين؟

أو بمعنى آخر لاتستقيم دورة الشك عند الغزالى بدون إثبات وجود الله وكذلك النفس التى تكون موضوعا لتلقى النور الالهى ، وهذا ما يحملنا على الشك فى صحة موقفه وأنه لم يكن شاكا بالمعنى الفلسفى بقدر ما كان طموحا إلى التأسى بأهل الطريق أرباب الحقائق الذوقية النورانية، ولهذا فقد جاء تصوفه نتيجة لقراءاته لا لمجاهداته .

٣- وتصور لنا نصوص المنقذ كذلك كيف انتهى الغزالى إلى أزمة ثانية يسميها بعض المؤرخين خطأ بالمرحلة الشكية الثانية، مع أنها لم تكن مرحلة شك على الاطلاق.

وحقيقة الأمر أن الغزالى حينما انتهى إلى تفصيل طريق الصوفية، ووجد أنه ينطوى على علم وعمل، وجد أنه قد حصل علمهم وعرف أحوالهم عن طريق أخبارهم وآثارهم، ولكنه لم يجد فى نفسه أو فى سلوكه ما ينطبق على هذا العلم، بل لقد اكتشف أن ترويض الارادة على الاقتداء بأفعال أهل الطريق أمر صعب المنال ويحتاج الى طول مجاهدة وإمعان فى الرياضة والتأمل.

وحينما تحقق لديه من خلال استبطان ذاته أن تعارضا أساسيا بين النظر والعمل بالنسبة له انتابته أزمة نفسية حادة لم يخرج منها ولم يتحقق لديه الصفاء النفسى إلا بسند من الله تعالى الذى يسر له الخروج من أحوال الدنيا والاتجاه إلى تحصيل أحوال الآخرة، فهل نجح الغزالى حقاً فى تحقيق انطباق العمل على النظر؟ هذا ما لا يمكن الجزم به، والغزالى يشير فى هذه المرحلة إلى المصدر الإلهى للمعرفة الذى يجعله سندا للمعرفة الانسانية بينما يكتفى فى المرحلة الاولى بالإشارة الى النور الذى يكون سببا فى رجوعه إلى اليقين .

٤- ونرى أخيراً أن الغزالى لم يستغل منهجه فى كثير من المواضع فهو يستند إلى البراهين العقلية فى إثبات وجود الله وكذلك إلى الأدلة الشرعية وخصوصاً فى مسأله حشر الاجسام، وقد العالم وكذلك ينقل عن الفلاسفة أقوالهم وآراءهم دون تغيير كبير .




آراء الغزالى الفلسفية

الله والنفس والعالم

أولا ـ الله : ذاته وصفاته:

١ - وجود الله ووحدانيته :

يرى الغزالى أن الإنسان بفطرته يستطيع الاستدلال على وجود الله بالنظر فى ايات خلقه فالمخلوقات تشير إلى وجود الخالق أو بمعنى آخر الصنعة تدل ضرورة على وجود الصانع، فمن رأى عجائب المخلوقات فى السماء والأرض وأحكام الصنع والترتيب فى سائر أنحاء الوجود انتهى إلى التسليم بوجود المدبر الحكيم ، يقول الغزالى فى الاحياء :« أن هذا الامر العجيب والترتيب المحكم لا يستغنى عن صانع يديره، وفاعل يحكمه ويقدره، بل تكاد فطرة النفوس تشهد بكونها مقهورة تحت تسخيره، ومصرفه بمقتضى تدبيره .. »[(١)].

وإلى جوار الفطرة الانسانية يشير الغزالى إلى الشواهد الشرعية القرآنية إذ يجب فى نظره أن نؤمن بما ينطوى عليه التنزيل الكريم من آيات دالة على وجود الله. ولكن الغزالى يفضل الطريق المباشر فى معرفة الله أى الطريق الصوفى، فهؤلاء الصوفية العارفون بالله هم الاقوياء الذين يستدلون به على غيره، أما الضعفاء فهم الذين يستدلون بالمخلوقات على وجود الخالق فيعرفون الافعال ويترقون منها إلى الفاعل. وهؤلاء العارفون هم الصديقون أصحاب المشاهدة العيانية، أما المستدلون على الله بآثاره فهم العلماء الراسخون، ونجد غير هاتين الطائفتين طائفة الغافلين المحجوبين كما يقول فى «المشكاة» ، وإذا كان الغزالى يقدم منهج الصوفية فى معرفة الله على منهج الاستدلال البرهانى إلا أنه يسوق بعض الادلة البرهانية على وجود الله اقتداء بأصحاب النظر والإستدلال.

---

(١) الاحياء : جـ ١ - ص٢٩.

فمن حيث اثبات وجود الله يقول الغزالى:« إن الحادث لا يستغنى فى حدوثه عن سبب يحدثة ، والعالم حادث فإذن لا يستغنى فى حدوثة عن السبب» .

أما حدوث العالم ـ وقد أشرنا اليه فى موضوع سابق ـ فإنه يرجع إلى أن الاجسام التى يشتمل عليها العالم تخضع للتغير والحركة والسكون، والحركة والسكون متعاقبان، وتعاقبهما لابد أن يكون حادثاً لان التسلسل فى الحركات سيستمر إلى ما لانهاية وهذا محال، فالعلم حادث وهذا الدليل يستند فى مجمله إلى تسلنسل العلل والمعلولات.

وكذلك يبرهن الغزالى على أن الله قديم إذ لو كان حادثاً لافتقر إلى محدث، وافتقر المحدث إلى محدث آخر، وهكذا إلى ما لا نهاية، وإذن فلابد من الانتهاء إلى محدث قديم لا يجوز عليه العدم لثبوت قدمه، هو الأول والآخر، والظاهر، والباطن، وهو صانع العالم، ومبدؤه، وبارئه، ومحدثه، ومبدعه، ويستطرد الغزالى فيشير إلى صفات الله القائمة بذاته تعالى ، فالله ليس بجوهر متحيز، لأنه لو كان كذلك ، لكان حادثاً، وقد أبطل القول بذلك، والله ليس بجسم ولا بعرض، وهو منزه عن الاختصاص بالجهات وعن الصورة عن المقدار، ولكنه تعالى مرئى بالاعين والابصار فى الآخرة. وهذه الرؤية من قبيل الكشف فلا ترتبط بجهة أو بحيز أو بشكل أو بصورة حسية أو خيالية. ويرفض الغزالى أقوال المشبهة والمجسمة ، فهو يفسر الاستواء على العرش مثلا بطريق القهر والإستيلاء لا بحسب ما ارتأته المشبهة، ومن ثم فهو يتمسك بالتنزيه المطلق لله وصفاته.

وأما من حيث إثبات الوحدانية فالغزالى يبرهن على أن الله واحد لاشريك له مصداقا للآية «لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا»(١)

فلو كانا إثنين وأراد أحدهما أمراً فإذا اضطر الثانى إلى مساعدته لكان مقهوراً عاجزاً لا يتصف بصفة الاله القادر، وإن قدر على مخالفته كان الاول ضعيفاً قاصراً ولم يكن إلها قادراً. وإذن فالله واحد لاند له ولا مثل له يساهمه ويساويه ، ولا ضد له فينازعه ويناوئه. وهو وحده المنفرد بالخلق والابداع .

(١) سورة الأنبياء: آية ٢٢.

ويتأرجح موقف الغزالى من الألوهية بين الموقف السنى ـ الذى يقيم تمايزاً أساسياً بين الخالق والمخلوق ،وبين الصانع والعالم ـ وموقف الافلاطونية المحدثة الذى يتجه إلى التوحيد المطلق ويجعل من الله مبدعاً لعالم لا حقيقة له فى ذاته إذ الوجود الحق لله وحده بل أن الله والعالم شئ واحد هو نور يتدرج من قمة الوجود إلى أدنى مراحله أما ما عدا ذلك فهو ظلمه وعدم .

ونجد تمام التعبير عن موقفه السنى فى الاحياء وهو الموقف الجدير بالنظر عند الغزالى الاشعرى المتكلم أما الموقف الثانى (الافلوطينى) فهو يعرضه فى «مشكاة الانوار » ويتضمن اتجاهات لا تتفق مع موقف الغزالى السنى المسلم وخصوصا فى إشارته إلى نظرية المطاع مما يقدح فى صحة نسبة كتاب المشكاة إلى الغزالى (١).

٢ - الصفات الإلهية :

أشرنا إلى الصفات الالهية القائمة فى الذات، وثمة صفات إلهية ثبوتيه زائدة على الذات قائمة بها «فالله عالم بعلم وقادر بقدرة، ومريد بإرادة ومتكلم بكلام وسميع بسمع وبصير ببصر، وله هذه الأوصاف من هذه الصفات القديمة. وقول القائل : عالم بلا علم ،كقوله غنى بلا مال » .

وهذه الصفات ليست متميزه عن الذات فلا يقال إنها غير الله كما أنها ليست الله «لان الله ذات وصفات، وكأن الصفات بعض والله كل ، وكل بعض فليس غير الكل، ولا هو بعينه الكل »(٢)

وإذن فالغزالى يلتزم الموقف الاشعرى فيما يختص بالصفات الالهية وعلاقتها بالذات وهذه الصفات الشبوتية السبع هى : الحياة والعلم والارادة والقدرة والسمع والبصر والكلام .

(١) نشر هذا الكتاب مؤخراً الأستاذ الدكتور أبو العلا عفيفى، وقد أشار فى مقدمة نشرته إلى صحة نسبة الكتاب إلى الغزالى، ولكن المقارنة النصية المباشرة وإحياء علوم الدين فى المواضع المتناظرة تكشف عن عدم صحة نسبة المشكاة للغزالى، بل أن الدراسة الفيلولوجية النقدية للمشكاة قد أثبتت هذا الرأى (راجع بحثنا المخطوط بالفرنسية عن : «انتقال نظرية المثل الأفلاطونية إلى العالم الإسلامى».

(٢) إحياء علوم الدين : جـ١ .

أ) فمن حيث العلم يرى الغزالى أن الله محيط بكل شئ بعلم واحد دائم فى الأزل والابد، وهذا العلم المحيط لا يوجب تغيراً فى ذاته تعالى. ولا يعزب عن علمه مثقال ذرة فى الارض ولا فى السماء، أى أنه تعالى يعلم الجزئيات وليس كما يقول الفلاسفة.

ب) ومن حيث القدرة : الله قادر على كل شئ ، وله الخلق والامر، وهو صاحب الملك والملكوت والعزة والجبروت، والخلائق مقهورون فى قبضته .

ج) الارادة : الله مريد لافعاله، ومعنى الإرادة الإلهية عند الغزالى « إيقاعه تعالى الفعل مع كونه غير ذاهل عنه. فالقصد إلى أحداث المحدث، والعمد اليه سمى «إرادة» ، والله مريد بهذا المعنى من حيث أن كل فعل صدر منه أمكن أن يصدر منه ضده وما لا ضد له أمكن أن يصدر منه بعينه فى غير وقته أى قبله أو بعده، والقدرة تناسب الضدين والوقتين مناسبة واحدة فلابد من إرادة صادقة للقدرة إلى أحد المقدورين . والارادة الالهية لا حد لها ولا شرط ولا قيد فهو تعالى يفعل ما يشاء « حين يشاء ولو اجتمع الإنس والجن على أن يحركوا فى العالم ذرة أو يسكنوها بدون إرادة الله لعجزوا عن ذلك».

والارادة الالهية قديمة ، وقد تعلقت بأحداث الحوادث فى أوقاتها اللائقة بها على وفق سبق العالم الازلى ، إذ لو كانت حادثة فى ذاته لصار محلا للحوادث ولو حدثت فى غير ذاته لم يكن هو مريداً لها فيفتقر حدوثها إلى إرادة أخرى ، وهذه إلى إرادة غيرها ويتسلسل الأمر إلى غير نهاية.

وتفصيل فعل الإرادة الالهية على هذا النحو إنما يجعل من الله السبب الوحيد لكل عمل فى الجماد ولكل فعل فى الحيوان والإنسان كما قال الاشاعرة.

وقد عبر الغزالى فى قوة عن المذهب الأشعرى حينما إنتقد مبدأ السببيه وذكر أن اعتقادنا بالسببيه إنما يرجع إلى العادة، لأن تكرار مشاهدتنا لاقتران ما نسميه بالسبب مع ما نسميه بالمسبب إنما يدفعنا إلى التسليم بأن ثمة اقترانا ضرورياً بينهما، والواقع كما يرى الغزالى أن النار مثلاً ليست سبباً للإحتراق وكذلك

الشرب ليس سبباً للرى، بل ذلك كله ناتج عن إرادة الله التى خلقت بعض الاشياء على التساوق، أما الفاعل على الحقيقة فهو الله وحده فهو تعالى فاعل الاحتراق فى القطن إما بواسطة الملائكة أو بغير واسطة، ذلك أن النار جماد فلا فعل لها .

د) الحياة: يرى الغزالى أن من ثبت علمه وقدرته وفعله، ثبتت بالضرورة حياته، فالله حى .

هـ) السمع والبصر: لما كان السمع والبصر من صفات الكمال وهى توجد فى المخلوق، فكيف لا يكون المخلوق أو المصنوع أكمل وأسنى وأتم منه. فالله إذن سميع بصير .

و) الكلام : الكلام على نوعين : كلام نفسى قائم بالذات وكلام متلفظ مسموع يتخذ بالحروف كدلالات للاصوات.

وكلام الله أزلى قديم قائم بذاته من حيث أنه كلام نفسى، أما من حيث أنه أصوات مقطعة فهو محدث وهو مادة مقروءه من حلول ذات الله فيها .

وهذه الصفات الالهية جميعاً لا تشبه صفات الانسان، ولا تشترك معها إلا بالاسم فقط . وإنما يكون استعمالها فى حق الخالق بطريق الاستعارة والتجوز والنقل أى بضرب من المماثلة كما سيقول فلاسفة القرون الوسطى المسيحيون.

وهذه الصفات منها ما يتعلق بغيره كشفاً كالعلم والسمع والبصر ومنها ما يتعلق بغيره تخصيصاً كالإرادة، وما يتعلق بغيره تأثيراً كالقدرة، ومنها ما يتعلق بغيره دون كشف ولا تأثير كالكلام.

٣- الأفعال الالهية:

يرى الغزالى :

أ) أن كل حادث فى العالم فهو من فعل الله وخلقه واختراعه ،ولاخالق له سواه، ولا محدث له إلا إياه، خلق الخلق وصنعهم وأوجد قدرتهم وحركتهم فجميع أفعال عبادة مخلوقه له ، ومتعلقة بقدرته .

ب) الله سبحانه وتعالى له حق التصرف المطلق فعبادة دون مراعاة للاصلاح ،

كما يقول المعتزلة، بل له أن يفعل ما يشاء ويحكم بما يريد.

ويحدد الغزالى أفعال الله فى الاحياء فى عشرة أصول تشير فى مجموعها إلى أن كل حادث فى العالم فهو فعله وخلقه، وأن حركات العباد مقدورة لهم على سبيل الاكتساب. وهى جميعها مقدرة بقدرة الله تعالى اختراعاً ، وبقدرة العبد على وجه آخر من التعليق، ويعبر عنه بالاكتساب.

والافعال الاضطرارية تصدر عن الانسان دون سابق إرادة أو علم ودون قدرة على ردها، وأما الافعال الاختيارية فإنها تصدر بعد سابق معرفة واختيار. وكذلك فإن فعل العبد وإن كان كسباً للعبد فلا يخرج عن كونه مراداً لله. والتكليف غير واجب على الله. فالله هو الموجب والآمر والناهى، والله يستطيع أن يكلف الخلق ما لا يطيقون. إن الله يقدر على ايلام الخلق وتعذيبهم من غير جرم سابق فهو يتصرف بملكه كما يشاء والظلم هو التصرف بملك الغير. وكذلك فلا يجب على الله رعاية الأصلح لعبادة، ومعرفة الله وطاعته واجبة مشروعة . الله أرسل محمد (ﷺ) وهو خاتم النبييهن وناسخ لما قبله من شرائع والقرآن آيته. والقضايا الاربع الاخيرة تعتبر رداً على المعتزلة.

وإذن فهذه الاصول العشرة التى يشير إليها إنما تجعل من موقف الغزالى موقف مسلم سنى أشعرى يحارب المعتزلة ويلجأ فى سبيل ذلك إلى البراهين الشرعية.

ثانياً ـ العالم:

سبق أن أشرنا إلى رد الغزالى على الفلاسفة القائلين بقدم العالم، واثباته لحدوث العالم تمشياً مع موقف الدينى احترازاً من الوقوف فى الشرك بإثبات قديمين: الله والعالم. ويصور الغزالى قضية حدوث العالم فى احياء علوم الدين (الجزء الثالث) على الطريقة الافلاطونية، وفقد ذهب أفلاطون إلى الصانع أحدث العالم محتذياً المثل، أى أنه ركب الصور المأخوذة عن المثل فى المادة الخام.

وقد ذكر الغزالى أقوالاً تقترب كثيراً مما ذكره أفلاطون، فقد أشار أبو حامد إلى أن الله تعالى كالمهندس الذى يضع تصميم البناء على الورق ثم يشرع فى التنفيذ وفق مخططه « فكذلك فاطر السموات والارض كتب نسخة العالم من أوله إلى

آخره فى اللوح المحفوظ، ثم أخرجه إلى الوجود على وفق تلك النسخة».

ولكن هذا التصوير الافلاطونى لقضية حدوث العالم يتضمن بعض شبهات تباعد بينه وبين الموقف الدينى بهذا الصدد، ذلك أن أفلاطون افترض وجود المادة المضطربة منذ القدم قبل تشكيل الصانع لها، ثم أن الصانع نفسه ركب الزمان فى العالم احتذاء لصورة الاله كرونوس، وهذا الاله يشير إلى الزمان الازلى ، فكأن الصانع منح العالم صورة الازلية. وعلى أية حال فإن الناقلين عن أفلاطون لم يفطنوا ـ كما ذكرنا فى موضوع سابق ـ إلى الاسلوب الاسطورى الذى التزمه أفلاطون فى محاورة تيماوس التى خصصها لتفسير التكوين الطبيعى للعالم، ثم أن هذا العالم المحسوس سيتحدد مصيره الانطولوجى بعد نهاية مرحلة الجدل الصاعد إذ تتحقق النفس من أنه مقارن للعدم وأنه ظلال وأشباح زائفة، فكأن التسليم بوجود العالم الحسى الموهوم إنما يعد موقفاً مؤقتاً مرحلياً استلزمه سير الجدل وسعى النفس الحثيث لاكتشاف الوجود الحق.

ونحن نجد عند الغزالى أيضاً موقفا آخر يكاد يتفق مع هذه النتيجة الاخيرة حيث يذكر أنه ليس فى الوجود إلا الله ذاته وكل شئ هالك إلا وجهة الكريم. ومع أن هذا الاتجاه يعد تأكيداً لفكرة التوحيد المطلق إلا أنه يخلع صفة الوجود الحق عن عالم الخلق، وقد أثبتت النصوص الدينية بما لا يتطرق إليه الشك من أدلة وقرائن وجود هذا العالم وجعلت من أسرار صنعه وبديع نظامه دليلاً على وجود الله.

ويبدو أن نظرية الغزالى عن العالم كما عرضها فى الاحياء لا تحمل الطابع الافلاطونى فحسب بل تضيف إليه عناصر دينية تستبين من خلال المصطلحات التى استخدمها فى قضاياه فهو يرى أن ثمة عوالم ثلاثة أوجدها الله وهى : عالم الملك والشهادة وعالم الغيب والملكوت وبينهما عالم الجبروت. وعالم الملك هو العالم الحسى الجسمانى السفلى، وهو أثر من آثار عالم الملكوت بل هو مسبب بأمره الازلى وهو عالم لا يعرف الزيادة والنقصان وكل ما فيه فله أمثلة وأفراد فى عالم الشهادة إذ أن عالم الشهادة مثال لعالم الملكوت.

فعالم الملكوت إذن هو العالم العقلى وهو عالم المثل الأفلاطونية. ولكن الإشارة

إلى توسط عالم الجبروت بين العالم الحسى والعالم العقلى، وقد تزمر إلى عالم البرزخ الذى سيسميه السهروردى فيما بعد بعالم المثل المعلقة، والذى يرجع فى حقيقة أمره إلى المتوسطات الرياضية عند أفلاطون، على ما سنرى تفضلا حينما تعرض للموقف الاشراقى.

ولكن المدرسة المشائية تستخدم لفظ « الملكوت للدلالة على عالم النفس، ولفظ الجبروت للدلالة على عالم العقل ، وعلى الرغم من أن الغزالى يعرض لنظرية المشائين الاسلامية فى « معارج القدس » ويستخدم مصطلحاتها الاساسية مثل الواحد والعقل والنفس والمادة الا أنه لا يستعمل ألفاظ الشهادة والملكوت والجبروت بهذا الصدد، ويكتفى باستخدامها فى عرضه لنظريته الافلاطونية عن العالم فى الاحياء ، مما يثير كثيراً من الغموض حول تفسيره للعالم، فهل يتبنى الغزالى التفسير الافلاطونى أم تراه يقبل نظرية الفيض المشائية؟

لقد ذكر الغزالى فى استعراضه لنظرية الفيض أن العقل أول صدورات الواحد، وقد أحدثه الله بأمره، وليس الامر الالهى سوى القدرة الالهية التى تمارس الفعل عن طريق الارادة من حيث توجد الفعل وارادة الفعل فى ذات الله، فالعقل إذن صدر عن الامر المعبر عن بقوة منتجة مما لا يسمح بوجود تمايز بين الامر والذات الالهية وإنما أشار الغزالى الى « الأمر » لكى يستبعد فكرة الخلق عن طريق المماسة التى تقتضى اضفاء الصورة المادية والمكانية على الخالق والمخلوق على السواء.

والواحد متقدم على «الأمر» تقدم ذاتى لا زمانى، أما العقل فهو متأخر عن الامر لكونه محدثا لا قديما، والعقل متقدم على المادة والزمان. فكأن حدوث العقل ليس زمانيا بل ذاتيا لانه أحدث قبل الزمان، وعلى هذا فإننا نجد فى هذه النظرية ابتعادا عن الموقف الدينى بصدد خلق العالم وحدوثه. وقد أشرنا أيضاً إلى عدم التقاء التفسير الأفلاطونى لحدوث العالم مع النصوص الدينية ، وقد أدى ذلك إلى تذبذب الغزالى بين الموقفين، واكتفائه بمهاجمة قول القدماء بقدم العالم، وإصراره على القول بالحدوث كما ورد فى النصوص الدينية، أى أن القاعدة الأساسية عند الغزالى هى المسلمات الشرعية، وهذا هو الأسلوب الذى يلجأ اليه فى كثير من المشاكل

التى يستعرضها، وسواء نجح فى تبريرها عقليا أم لم ينجح فإنه يظل مؤمنا بأن العقل لابد من أن يلتقى مع الشرع وأنه فى حالة استعصائه عليه فهو ملزم ـ صدوراً عن قاعدة الإيمان ـ بالالتجاء نهائياً إلى الشرع دون حاجة إلى التماس أى تفسير فى نطاق النظر العقلى .

ثالثاً: ـ الإنسان :

يشير الغزالى فى الرسالة اللدنية الى أن الله خلق الانسان وركبه من شيئين مختلفين : أحدهما الجسم المظلم الكثيف الخاضع للكون والفساد والمركب أو المؤلف الترابى الذى لا يتم أمره إلا بغيره. أما الشئ الآخر فهو النفس وهى جوهر مفرد منير مدرك فاعل محرك ومتمم للآلات والاجسام.

ولما كان الغزالى قد فسر فعل الخلق بحسب نزعته الافلاطونية ـ كما ذكرنا ـ فأشار الى أن احداث الموجودات إنما يتم وفق الصورة أو النسخة التى كتبها تعالى كاملة فى اللوح المحفوظ ، فإن ذلك يعنى أن لدى الله صورة كاملة عن العالم والانسان قبل أن يحدث الكون، وتوجد المخلوقات، وقد أدى ذلك التصور لفكرة الخلق عند الغزالى إلى تلمسه لنوع من المطابقة ـ بضرب من المماثلة ـ بين الذات الالهية الخالقة المنطوية على صورة المخلوقات ، والذات الانسانية المخلوقة، فذهب الغزالى ـ انسياقا مع النصوص الدينية فى التوراة والانجيل والقرآن ـ الى أن الله خلق الانسان على صورته ومثاله ، وذلك من حيث الذات والصفات والافعال فحسب لامن حيث البدن وقواه .

فمن حيث الذات نجد أن الروح الإنسى، أى الذات الانساينة قد خلقت على شاكلة الذات الالهية فهى مثلها ـ مع الفارق ـ قائمة بذاتها ليست بعرض ولا بجسم ، وليست جواهر متميزا ومن ثم فلا تحل فى المكان أو الجهة ثم أنها ليست متصلة بالبدن أو بالعالم أو منفصلة عنهما. وكذلك ليست داخل البدن والعالم أو خارجهما.

وأيضا نجد مشابهة بين الصفات الإنسانية والصفات الإلهية فالإنسان قادر عالم مريد سميع بصير والله تعالى كذلك.

ومن ناحية الافعال نجد أن الفعل الانسانى تكون الارادة مبدؤه ولكنه لا يتم إلا حسب الصورة الخيالية المرتسمة فى خزانه التخيل فالارادة تؤثر فى القلب والقلب يؤثر فى الدماغ عن طريق الروح الحيوانى ثم يسرى التأثير إلى الاعضاء فيتم الفعل بحسب التصور السابق(١).

وكذلك يتم الفعل الالهى فى العالم الأكبر، فلا يحدث الفعل إلا حسب سابق علمه تعالى المنقوش منذ الأزل فى اللوح المحفوظ كما ذكرنا.

وعلى ذلك فإننا نرى كيف تحقق خلق الانسان على شاكلة الصورة الالهية، وقد ورد فى الخبر النبوى الشريف «أن الله تعالى خلق آدم على صورته».

على أن الغزالى لا يكتفى بتصوير الذات الانسانية حسب الذات الالهية،بل هو يذهب إلى أبعد من ذلك حينما يواجه مشكلة علاقة النفس بالبدن، فالانسان فى هذا العالم ليس ذاتا روحية فحسب، فقد استلزم الايمان الكامل أن نصدق بالوضع الانطولوجى « لانسان عالم الشهادة» المكون من نفس وبدن والذى يمارس حياته وأفعاله فى العالم الحسى وينتظر الجزاء عليها فى الدار الاخرة، ولهذا فقد استعار الغزالى الفكرة الهيللينية التى تجعل من الانسان عالما أصغر مشابها للعالم الاكبر، وسيكون لهذه الفكرة أثرها الكبير عند الصوفية وعلى الاخص عند محيى الدين بن عربى، فيصبح الوجود الانسانى الصغير سر الوجود العالمى الكبير.

يرى الغزالى إذن إن الله خلق الانسان على صورة العالم:«فالله تبارك وتعالى خلق (الانسان) على مضاهاة العالم فهو صورة مختصرة منه »(٢) .

فالعالم بأسرة إذن وهو العالم الاكبر كالشخص الانسى البشرى له زمانه وبدايته ونهايته، وكذلك فإن طبيعة كل منهما تشبه طبيعة الاخر، فالبدن الانسى يشبه عالم العناصر السفلى ، إذ أن عظامه كالجبال ولحمه كالتراب وشعره كالنبات ورأسه مثل السماء وحواسه مثل الكواكب الخ . هذا بالاضافة الى أن العناصر الاربعة تتدخل فى تكوين جميع أعضائه والا لما كان فى استطاعه الانسان أن يحس

(١) روض الطالبين، ص ١٧٧ .

(٢) معراج السالكين، ص ٢٢ .

بهذه العناصر المكونة للعالم الحسى ويعرفها، وهنا نجد الغزالى يطبق مبدأ أرسطو الذى ذكره فى كتاب النفس وهو (أن الشبيه يدرك الشبيه).

اما النفس الانسانية فهى تشبه العالم الاعلى وهى ذات طبيعة إلهية والا لما استطاعت أن تعرف العالم الاعلى والملكوت والربوبية، والعقل، والقدرة، والعلم، والصفات وبذلك تكون النفس سلما إلى معرفة الله، وهذا هو مضمون الحديث القائل بأن « من عرف نفسه فقد عرف ربه » والمقصود بمعرفة النفس لذاتها هو كشفها عن فطرتها الاصلية السليمة التى هى الدين الطبيعى أى الاسلام، وعلى ذلك فإن الغزالى كأفلاطون يرى أن النفس ترقى فى سلم المعرفة تدريجياً كلما استطاعت أن تكشف عن ذاتها وعن حقيقتها فتعرف انها غريبة عن هذا العالم وأن هبوطها اليه لم يكن بحسب طبيعتها بل بأمر عارض رمز اليه بالمعصية ولهذا فهى دائمة الشوق والحنين للعودة الى جوار الله.

وكلما إزداد تذكر النفس لاصلها كلما ازداد اقترابها من عالم الملكوت ومن عالم الربوبية، وعلى هذا فإن نسيان النفس لمصدرها الالهى يكون سبباً لاستمرار حبسها فى العالم الحسى وحجبها عن الوصول الى العالم الاعلى.

(أ) النفس : وجودها وطبيعتها وعلاقتها بالبدن:

بعد أن أشرنا الى تفسير الغزالى لحقيقة الخلق الانسانى، يتعين علينا أن نستعرض مجمل آرائه حول النفس ووجودها وطبيعتها وقواها ومصيرها وعلاقتها بالبدن.

ونصوص الغزالى لا تشير إلى موقف واحد ثابت بصدد النفس، بل إننا نجد لديه بهذا الصدد النزعة التخيرية الجامعة التى تشيع فى كتاباته، والتى تنم عن رغبة عارمة فى الاحاطة والتحصيل دون التزام خط مذهبى واضح المعالم، غير أنه رغم تعدد المسالك، بل وتعارض الآراء التى يوردها أحياناً فإن منطلق أفكاره ومسار تفكيره الذى يستبين من خلال ذلك كله هو ميزان الشرع والايمان المطلق بحقائقه: ولهذا فإننا نراه تارة يميل إلى موقف أرسطو الذى عرفه عن طريق مذهب الفارابى وابن سينا، وتارة أخرى يقبل موقف أفلاطون الذى يرى أنه متفق مع

العقيدة وأيضاً نجده ينتقد آراء الفلاسفة حول النفس فى (التهافت) ثم يقبل آراءهم فى كتبه الاخرى بدون تعديل، ففى معارج القدس يعرف النفس كما عرفها إبن سينا ويميز بين نفس نباتية ونفس حيوانية وثالثة إنسانية.

ويرى أن النفس الناطقة ليست كما قال أرسطو صورة للجسم الطبيعى، ذلك أن الصورة لا تبقى بعد فناء مادتها فهى اذن جوهر روحانى مغاير للبدن قائم بذاته لا فى مكان وليس بجسم ولا بعرض ، والنفس كذلك بسيطة غير مركبة وهنا نراه يتبنى براهين إبن سينا على روحانية النفس ويسلك فى هذا كلة مسلكا أفلاطونياً واضحاً .

ونجد لديه كذلك أكثر أدلة ابن سينا على اثبات وجود النفس كبرهان الاستمرار، وبرهان الرجل الطائر، وكذلك أخذ عن أفلاطون البرهان الشرعى الذى أورده فى محاوره فيدون وذلك تحقيقا لمواعيد النبوة ولثواب والعقاب فى الدار الأخرة.

والنفس واحدة مع تعدد وظائفها وهى لاتوجد قبل وجود البدن، بل أن الله يوجد قوة من عالم الأمر، هى النفس حينما يكون الجسد مستعداً لقبولها، وقد أشرنا إلى أنها غريبة عن البدن وكيف أنها شغفت به واقبلت عليه وأصبحت مدبرة له وأضحى هو آلتها.

(ب) خلود النفس ومصيرها.

للغزالى براهين عقلية وأخرى شرعية على خلود النفس، وبراهيته العقلية مأخوذة من ابن سينا، وعلى ذلك فهو ينتقد فى (التهافت) الفلاسفة القائلين بخلود النفس واستحالة فناء النفوس البشرية مستندين فى ذلك إلى حجج وبراهين عقلية منطقية. وهو يرى أن خلود النفس لايمكن البرهنة عليه عن طريق النظر العقلى ومن ثم فيجب الاستناد فى ذلك إلى الشواهد القرآنية والخبر الشرعى يقول لله عز وجل:

«ولاتحسبن الذين قتلوا فى سبيل لله أمواتاً بل أحياء عند ربهم يرزقون فرحين بما آتاهم لله من فضله»[1].

---

(١) سورة آل عمران اية ١٦٩.

وأما من حيث مصير النفس بعد الموت. فإن الغزالى يشير فى معارج القدس إلى طوائف ثلاث من الناس، لا تدخل بينهم طائفة الواصلين الذين يتحقق إتصالهم بالعقل الفعال فى هذه الدنيا فتكتمل سعادتهم قبل سعادتهم قبل الموت وبعده من حيث أن السعادة لا تتم إلا بالمعرفة.

أما الطائفة الأولى من النفوس فهى التى شغلتها هيئاتها الردية ونوازعها البدنية عن طلب المعرفة وتطهير القلب من أدران الرذيلة، وهؤلاء هم مرتكبو الكبائر الذين يرى أهل السنة ـ والغزالى من بينهم ـ أنهم لا يخلدون فى النار وإنما يعذبون فيها بعد الموت الى أن تخلص أنفسهم وتزكو وتصل الى السعادة ما دام إعتقادها راسخا وأذاها ليس ذاتيا بل لامر عارض لا يلبث أن يزول بالبقاء الموقوت فى النار.

أما الطائفة الثانية من النفوس فهى نفوس البلة تلك التى لم تكتسب الشوق ولم تحن الى المعارف، فإنها إذا فارقت الابدان وهى غير مكتسبة للرذائل ، فإنها تصير الى سعة رحمة الله وتخلد الى الراحة فى الدار الآخرة.

وأخيراً نجد **الطائفة الثالثة** من النفوس وهى نفوس اشتد تعلقها بالرذيلة فجحدت الحق وتعصبت للآراء الفاسدة ورسخت فيها الهيئات الردية، فتفوتها بالموت آله إدراك الشوق واقتناص العلوم فتعجز عن الاتصال بالعقل الفعال وتخلد فى النار.

(ج) قوى النفس :

يتابع الغزالى موقف ابن سينا فى تفصيله لقوى النفس، فيرى أن للنفس النباتية قوى ثلاث هى : الغاذية والمنمية والمولدة، وللنفس الحيوانية ـ بالاضافة الى ما سبق من قوى ـ نوعان من القوى: محركة ومدركة، والمحركة إما باعثة على الحركة وإما مباشرة للحركة ...الخ . أما المدركة فهى: إما ظاهرة كالحواس الخمس، وإما باطنة كالحس المشترك والخيال والوهم والحافظة والمنصرفة.

ويختلف ترتيب هذه القوى من كتاب إلى آخر عند الغزالى، وهو يكتفى فى «معراج السالكين» بذكر ثلاث قوى باطنية هى : الخيالية والوهمية والمفكرة.

أما النفس الانسانية فإن لديها ـ بالاضافة إلى ما سبق ـ قوى ناطقة هى العقل، وله قوتان احداهما عملية وهى مبدأ محرك لبدن الانسان إلى الصناعات الانسانية وأما القوة الثانية فهى علمية تدرك حقائق العلوم مجردة عن المادة والصورة.

والغزالى يتكلم عن معانى العقل كما أوردها الفارابى فى رسالة «العقل» دون أن يشير اليه، وكذلك يحدد مراتب العقل حسب ترتيب الفارابى وابن سينا بدون تعديل، فأول مراتب العقل : العقل الهيولانى ويليه العقل بالملكية ثم العقل بالفعل ثم العقل المستفاد واخيرا نجد العقل الفعال وهو عقل كونى خارج النفس الانسانية يفيض عليها المعرفة بحسب إستعدادها لقبول اشرافه.

د) المعرفة الانسانية وطريقها :

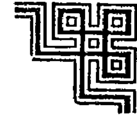
يرى الغزالى أن للمعرفة طريقين:

أولهما طريق الحواس والعقل النظرى وثانيهما طريق الذوق والكشف أما الطريق الاول فلا يتعدى نطاق عالم الحس، وهو تعلم وتحصيل للمعارف الخارجية عن طريق الحواس والعقل، وفى هذا النوع من المعرفة يجيز الغزالى استخدام المنطق سواء فى الأمور العقلية أو الفقهية ويرى أنه لا سبيل إلى تحصيل العلم الموصل للسعادة بدون المنطق ، ومع ذلك فإننا نرى الغزالى فى مواضع أخرى يهاجم المنطق لانه يثير الجدل واللجاج والشبهات حول العقيدة ويبدو أنه يريد بذلك إبعاد العوام عن طريق المحاجة المنطقية.

أما الطريق الثاني للمعرفة فهو يأتى من داخل النفس إذ هو تعلم ربانى واشتغال بالتفكير، وهو يبدأ بالمجاهدة أو بالمعاملة لصقل مرآة القلب بالزهد والعبادة وشدة التقوى إستجلاباً لإشراق العقل، وهذه هى معرفة الخواص الواصلين ويميز الغزالى بين الوحى والالهام فالوحى وهو حيلة الأنبياء يتولد من إفاضة العقل الكلى، أما الالهام وهو زينة الأولياء فإنه يتولد من إشراق النفس الكلية، ويسلك الغزالى مسلكاً أفلاطونيا بصدد المعرفة حينما يرى أن العلم موجود فى النفس منذ الفطرة الأولى وأن التذكر هو الذى يكشف عنه ، ولا يتم التذكر إلا بمساعدة إشراق العقل ويختلف الناس من حيث صفاء نفوسهم، ومن ثم يختلفون فى قدرتهم على التذكر.

وعلى أية حال فإن المعرفة الصوفية المباشرة التى يشير اليها الغزالى فى المنقذ وفى احياء علوم الدين وفى الرسالة اللدنية على وجه الخصوص تعتبر فى نظره أسمى درجات المعرفة على الاطلاق وهى وحدها التى تصلح كآداة لمعرفة العالم العقلى الأعلى .






نظرة مجملة حول آراء الغزالى




لقد استعرضنا فى إيجاز آراء الغزالى ومواقفه الكلامية والفلسفية وأشرنا فى مواضع كثيرة إلى تعدد جوانب شخصيته فهو: فقيه ومتكلم أشعرى وفيلسوف وناقد للفلاسفة ثم هو أخيراً صوفى يسلك طريق أهل السنة وينبذ دعاوى الحلول والاتحاد ثم هو يلوذ بالشرع باعتباره صمام الامن ومنطقة النجاة حينما يعرض لأشكالات دقيقة أو مستعصية. وقد أجمع المسلمون على قبول آرائه واعتبروه مجدداً وحافظاً للشريعة.

وعلى الرغم من أنه كان يعتبر من الفقهاء المبرزين أصحاب الفتاوى الشرعية إلا أنه قلل من مكانه الفقه ولم يجعله جزءاً من الدين.

وفى معالجته لمسائل علم الكلام نراه يرفض بشدة إثارة الشبهات فى نفوس العامة باستخدام البراهين العقلية المنطقية، بل لقد دعا إلى تدخل الدولة لحماية ايمان العوام، وقد عارض المتكلمين فى مشكلة الكفر والايمان وأشار فى «فيصل التفرقة» إلى أن كل من يصدق بالعقائد فحسب فهو مؤمن.

وقد بسط الغزالى مسائل الفلسفة وذكر أن الفلاسفة عاجزون عن معرفة المطلق اللامشروط عن طريق مناهجهم الفلسفية وحدها، ومن ثم فميتافيزيقا الفكر الخالص المستقلة عن الشرع لا وجود لها بل لا يمكن قيامها على الاطلاق، ويعد موقفه هذا إستمرار لموقف الاشاعرة المعروف بهذا الصدد، ويتابع الغزالى موقف القشيرى لتثبيت دعائم التصوف فى محيط الإسلام السنى، فهو يرى أن العارفين يدركون عن طريق التجربة الذوقية صحة مواقف الدين السلفية، ومن ثم فإننا نرى أنه استمد خوفه من الآخرة من دراساته الفقهية ، أما حبه لله فقد جاء بتأثير مجاهداته الصوفية وعكوفه على العبادة والخلوة والتأمل.

ومهما تكن حقيقة اخلاصه فى تصوفه، إلا أن تصديه للفقهاء وغيرهم من المهاجمين للتصوف رفع مكانة الصوفية وأهل الطريق عند العامة والخاصة على السواء. وتذكر بعض المراجع أن محمد بن تومرت ـ الذى ظهر فى المغرب علي رأس الموحدين ـ يُعد من تلامذة الغزالى، وأنه عرف الجفر وكان حاملاً وحافظاً له بعد أن انتهت ملكية الكتاب إليه، بعد وفاة مؤتمنه السابق (١) والواقع أن كل هذا مردود عليه لأن الغزالى رد على الإمامية والاسماعيلية.

وأخيراً فإننا نجد أنه على الرغم من قوله بضرورة حماية ايمان العوام بقوة الدولة، إلا أن آراءه كانت ذات تأثير قوى فى اشاعة البحث الحر وحياة التأمل العقلى، فظهر بعده مفكرون آخرون تأثروا بمواقفه فى العالم الغربى والشرقى على السواء، ومنهم توما الا كوينى وديكارت وبسكال.

وقد تابعة الشاذلى وتلاميذه وقال الشاذلية ـ فى شمال افريقية ـ بصراحة انهم يتبعون آراء الغزالى التى استقاها من كتابات أبى طالب المكى .

وأخيراً فإننا نرى أن الغزالى على الرغم من تعثره الواضح فى التمييز الحاسم بين الآراء الفلسفية التى يوردها إلا أنه قد أفلح فى استعراضه لمذهب الفلاسفة وأقوالهم وإن لم يكن قد أحرز نصراً كبيراً عليهم .



---

(١) المجلة الاسلامية، المجلد العشرين ص ١١٣ .

- Macdonald : Life of Al-gazali.

الفصل الخامس عشر

ابو البركات البغدادى[1]

المتوفى سنة ٥٤٧ هجرية

١ - حياته وآثاره:

هو أوحد الزمان أبو البركات هبة الله بن على بن ملكا البغدادى المتوفى سنة ٥٤٧هـ أى بعد ثمانين سنة من وفاة الشيخ الرئيس (٤٦٧ هـ)، وقبل ميلاد شيخ الاشراق بسنتين (٥٤٩هـ) ، وقد كان أبو البركات يهودى العقيدة، ثم أسلم قبل تحريره كتابه «المعتبر» وهو مؤلف يمتاز بالنظرة النقدية العميقة فى فلسفة ابن سينا فى عصر كان يموج بالفلسفة السينوية. ويشتمل الكتاب على ثلاثة أجزاء: الجزء الاول فى المنطق، والثانى فى الطبيعيات والثالث فى ما بعد الطبيعة.

هذا وقد عنى بنشره سليمان الندوى بتكليف من دائرة المعارف العثمانية فى حيدر آباد الدكن سنة ١٣٥٠هـ - راجع مقدمة هذه النشرة جـ ٣، ص٢٣٥ وما بعدها - راجع أيضاً مقال pines فى مجلة الدراسات اليهودية Revue des Etudes juives رقم ١٠٣ سنة ١٩٣٨، وكذلك مقال Zobel فى دائرة المعارف اليهودية، برلين سنة ١٩٣١ مادة (Hibat u-llah) وهذان المقالان يتعرضان فقط لتاريخ حياة أبى البركات وينسبان آراءه إلى الفكر اليهودى، ومن ثمة فهما لا يعترفان بصحة إسلامه، (راجع أيضاً ابن أبى اصيبعة عيون الانبياء فى طبقات الاطباء)، هذا ولم تصدر دراسة جدية حول هذا الفيلسوف الهام فى تاريخ الفكر الاسلامى .

(١) نشر هذا البحث للمؤلف بمجلة كلية الآداب - العدد الثانى عشر سنة ١٩٥٨ وقد آثرنا اعادة نشره توطئة لدراسة مستفيضة عن مذهب أبى البركات الذى يعد حلقة وسطى بين أفلاطونية ابن سينا وأفلاطونية السهروردى المقتول.

٢ - مذهبه ونقده لابن سينا:

لاشك أن مذهب ابن سينا الرسمي قد لقي ذيوعا عند مفكري الاسلام والمتفلسفة منهم على وجه الخصوص، ومن ثم فقد كان من العسير على أي تيار نقدي فلسفي يعارض السينوية أن يجد له مكاناً موموقاً في وسط يموج بآراء المشائية الاسلامية ولذلك فقد توارت محاولة أبي البركات لنقد ابن سينا تحت ضغط هذا التيار المشائي العام.

وسنحاول في هذا المذهب أن نعرض أولا، لنقد أبي البركات لمواقف ابن سينا الفلسفية، مكتفين بالتعرض للمشكلات الرئيسية، ثم نعرض بعد ذلك لمذهب أبي البركات الفلسفي.

يعد هذا المذهب حلقة وسطى بين مذهب ابن سينا الفلسفي، ومذاهب التصوف الفلسفي كما نجدها عند السهروردي (١) ومحيي الدين بن عربي(٢)، وهو من ناحية أخرى يعبر عن مطالب الفكر الديني في تلك الفترة حيث تأزم الموقف واستمر الخلاف بين الفلاسفة السينويين والفقهاء، سيما بعد أن تدخل الغزالي فهاجم الفلسفة في عنف وانتهى إلى أنها لا تشبع المطالب الروحية ولذلك فقد اتجه إلى سلوك الطريق الصوفي كما نرى في المنقذ (٣).

على أن مسلك أبي البركات لم يكن هيناً رغم اتجاه الجو الفكري في القرن السادس الهجري إلى تلمس الطرق والوسائل للنجاة من بطش الفقهاء ووطأة الاصوليين مما ساعد على اشتداد ساعد التيارات الباطنية، ولم يكن هذا الموقف سهلا أيضاً لان ابن سينا كما ذكرنا ـ كان مسيطرا على الفكر الفلسفي، وكان تلامذته وقد تكاثر عددهم في إيران يدافعون عن مذهب الاستاذ ويكتبون الشروح العربية والفارسية على مؤلفاته.

ومن الغريب أنه قد نتج عن مذهب أبي البركات تياران متعارضان قد لا

---

(١) راجع للمؤلف «أصول الفلسفة الإشراقية عند شهاب الدين السهروردي» في سلسلة الدراسات الفلسفية والأخلاقية ، وأيضاً مقدمة كتاب «هياكل النور للسهروردي، نشر وتحقيق للمؤلف».

(٢) راجع الفلسفة الصوفية عند محيي الدين بن عربي للأستاذ الدكتور أبو العلا عفيفي.

(٣) راجع مقالنا عن «الغزالي وديكارت» في مجلة الشرق الجديد عدد سبتمبر سنة ١٩٤٦، حيث نتعرض لموقف الغزالي في المنقذ من ناحية منهجه الشكلي.

يتصلان عن كثب بحقيقة موقفه الفلسفي إرتباطهما بالظروف والملابسات التى صاحبت ظهوره، فهو أولا قد هجر معتقده اليهودى وارتضى الاسلام دينا، وهو أيضا قد انتقد ابن سينا وعمل على هدم مذهبه الفلسفي بقطع النظر عن كونه صاحب مذهب فلسفي جديد يستحق بأن يكون موضوع نقد للفقهاء المعارضين للنظر الفلسفى على وجه العموم.

وأول الموقفين المتعارضين هو موقف الفقيه الحنبلى ابن تيمية (١)، الذى دافع(٢) عن أبى البركات دون فهم دقيق لحقيقة مذهبه فى الخلق والألوهية، وقد يكون فى اقتراب المذهب ظاهرياً من الموقف العام للأشاعرة ما يفسر لنا هذا القبول المتسرع من جانب رجال الدين هذا بالاضافة إلى ما قد يكون لمثله من مكانه خاصة فقهاء المسلمين حيث أنه انقلب من اليهودية إلى الاسلام عن طريق البحث والنظر لا تقليداً للآباء أو للمشيخة.

أما الموقف الثانى فيتمثل فى نقد شيخ الاشراق اللاذع لآراء أبى البركات فى الخلق لقوله بإرادات متجددة حادثة إلى جانب إرادة أزلية ثابته فى ذات الله (٣). وهو يعقد فصلا فى كتاب المطارحات (٤) عنوانه «فى إبطال قاعدة لأبى البركات وفى سبب انطماس الحكمة» يقول فيه :

« ومن يشرع فى مالا يعنيه من المتأخرين ويريد أن يذب عن مذاهب لا يعرفها ولا يحيط بحجج أهلها إنسان يسمى أبا البركات المتفلسف أثبت على واجب الوجود إرادات متجددة غير متناهية سابقة ولا حقه ... فأثبت له (إذن) ؤرادة ثابته أزلية وإرادات متجددة لاتتناهى، وخالف فى هذا البرهان كل من له فى النظر أقل رتبة، وخالف مذهب اليهودية أيضاً الذى كان يراه والاسلامية التى انتقل اليها،« فلا عقل ولا قرآن»، كما يقال ، إلا أنه ظن أن هذه املل ربما تقتضى هذراً... ثم

(١) راجع

Laoust (H) Eassı sur les doctrınes socıales et polıtiqucs de Taqi A-Dın Ahmed Ibn Taymıya, Le Caire 1939

(٢) راجع لإبن تيمية «الرد على المنطقيين» جـ ١ ص ٩٦، جـ ٢ ص ٨٤، وأيضاً منهاج السنة جـ ١ ص ٩٨، راجع كذلك مقدمة «المعتبر» جـ ٣ ص ٢٤٠.

(٣) راجع كتاب «المعتبر» جـ ٣ ص ١٦٠ – ١٦١ «فيكون من أفعال الله تعالى القديم الذى هو أوّل الخلق ومنها الحديث المحدث فى الجزئيات المتجددة مثل انزال الغيث ص ٤٣٥ وما بعدها.

إن كان (أبو البركات) ينتسب إلى العلوم الحكمية فكان يجب عليه أن يطالعها أولا ويضبط معانيها ...(١) ،إنما تأتى لمثل هذا المجنون القذر الاتيان بمثل هذه الهذيانات القبيحة، لانه لم يكن للحكمة ،في الارض سياسة قائمة (٢) . ولولا جسارة الرجل المذكور (يقصد أبا البركات) وشدة إقدامه فى حق البارى على مثل هذه الاشياء . وفى أمهات المسائل على خلاف البرهان ومذهب التوحيد للخاصة والعامة ما قدحنا فيه هذا القدح، فإن المباحث بعد أن كان بشرياً ليس بعجيب منه الخطأ ، وأما رفض الحق الصريح بالوسواس فلا يعذر عليه ».

أما أن موقف أبى البركات فيه مخالفة صريحة لمذهب التوحيد للخاصة والعامة ـ على ما يقرر صاحب المطارحات ـ فذلك رأى فيه مبالغة بل مغالطة واضحة ، وليس هنا موضوع الكشف عنها، وإنما الذى يعنينا هو أن صاحب هذا النقد الجارح أى السهروردى نفسه قد تأثر إلى حد كبير بموقف صاحب « المعتبر» فى نقده لإبن سينا ، وهذه ظاهرة تستحق البحث والتسجيل فكثيراً ما يتبين لنا أن اشد المفكرين نقداً لمذهب معاصر له هو أكثرهم تأثراً ونقلا عنه.

وثمة ظاهرة أخرى نستشفها خلال التطور العام لفلسفة الاسلاميين، وهو أنه كلن لابد من أن يبرز مذهب ويسط يمهد لظهور الافلاطونية الكامنة فى ابن سينا، وهذا هو الدور الذى لعبته فلسفة أبى البركات إذ ساعدت بنقدها لمذهب ابن سينا (الرسمى) على إنماء أفلاطونيته المستترة وبذلك تهيأ الجو الفلسفى لظهور التيار الافلاطونى الاسلامى الواضح عند السهروردى وتلامذته إلى الصدر الشيرازى .

ما هو إذن هذا المذهب النقدى الذى إنتصر له فقيه حنبلى متزمت وعارضه وتأثر به فيلسوف إشرقى ؟

٣- مشكلة الألوهية (١):

لنعرض لموقف صاحب المذهب من مشكلة الخلق والالوهية، فبينما يضع ابن

(١) المرجع السابق فقرة ١٧٢ .
(٢) هذه اشارة إلى الحكيم أو الإمام القائم - راجع مقدمة كتاب حكمة الإشراق للسهروردى، راجع أيضا بحثاً للمؤلف بعنوان «نظرية الإمامة بين الباطنية والسهروردى» مجلة الثقافة عدد ٧٠٥ يونيه سنة ١٩٥٢ ، عدد ٧٠٦ يوليو سنة ١٩٥٢ .،
(٣) راجع كتاب «المعتبر» جـ ٣ ص ٦٦ - ٦٥٩.

سينا «الواحد» فى قمة الوجود ويجعله خالقاً بالطبع نجد أننا هنا إزاء موقف يجعل الله خالقاً بالذات فهو يفعل حسب معرفته وعلمه وإرادته لإدراك هدف هو جوده، وإذن فجوده هو هدفه من فعله . والموجودات كلها صادرة عن جوده (١).

وإرادة الله ليست جزءاً من ماهيته لأنه إذا كان الله محلا لإرادته فإن الماهية الالهية ستكون كهيولى تحل فيها الارادة، إذ أن الارادة عرض يحتاج إلى محل (٢) وفى هذا الموقف معارضة صريحة لما ذهب اليه ابن سينا بصدد الإرادة الالهية .

ومن ناحية أخرى نجد أن ابن سينا ينكر علم الله بالجزئيات فيعطل القدرة الإلهية ويجعل الله أقل كمالاً من النفس الإنسانية،إذ هى قادرة على إدراك الجزئيات والكليات معاً ، وليس فى إدراك الله للجزئيات إلحاق للجسمية بذاته المنزهة عن علائق المادة وصفاتها، فإننا ندرك بتجربتنا أن نفوسنا وهى غير جسمية تدرك الجزئيات (٣) وإذا كان الانسان يدرك المحسوسات بحواسه فهو يدرك أيضاً الروحانيات كالملائكة بالاستدلال «ولو وصلت نفوسنا إلى مرحلة التجرد لادركت الروحانيات كما ندرك المرئى بالعين فلا يحتجب عنها شئ ،فلم لا يكون إدراك الاله والملائكة كسائر الموجودات على النحو فلا يحتجب عنه شئ بشئ، ولا يضيق وسعه عن إدراك كل شئ كما تضيق قدرته عن إيجادها بأسرها وإدراكه لها إدراك نفوسنا لمبصراتها على الوجه الذى لا يلزم منه حلول المدرك فى المدرك على ما قال به أصحاب الحلول، ولا التشكل بشكل فى بجسد كما قاله المجسمون »(٤)

وإذن فهو يرد على ما ذهب اليه ابن سينا من إنكار علم الله بالجزئيات (٥) ويجعل علمه كالادراك المباشر لاهل المواجد والاذواق، وينكر أيضاً على طوائف المجسمة والحلوليين ما ذهبوا اليه من آراء لا تتفق مع ما يجب أن تكون عليه الالوهية من قدرة مطلقة وكمال فائق.

---

(١) المرجع السابق ص ٦٩.
(٢) المرجع السابق ص ١٦١
(٣) المرجع السابق ص ٨٤.
(٤) المرجع السابق ص ٨٨.
(٥) راجع الاشارات لابن سينا ص ١٨٥ . راجع أيضاً مناقشة هذا الموضوع فى الفصل الثالث عشر من هذا الكتاب.

على أننا نجد إلى جوار هذا الموقف الذى يقترب من وجهة النظر السنية إستعمالات لمصطلحات فلسفية مرتبطة بمذاهب قد تتعارض مع هذا الموقف ، فالمؤلف مثلا يطلق على «الله» أسماء تشير إلى ثنائية النور والظلام، ويرجع الكثير منها إلى أثولوجيا أرسطاطاليس وكتاب مشكاة الانوار للغزالى، وسنرى أن فيلسوفاً كالسهروردى يأتى بعده يستعمل نفس المصطلحات فى مؤلفاته الإشراقية، فالله عند أبى البركات وعند الاشراقيين هو نور الانوار»(١) وهو «القاهر»(٢) ، «الجواد»(٣). يقول المؤلف بهذا الصدد:« إن العارفين وحدهم هم الذين يطلقون على الله هذه الاسماء القريبة من ماهيته ذلك لأنهم يدركونه إدراكا مباشراً (٤) وفى رآيه أن أكثر هذه الاسماء دلالة على الماهية الالهية هو «نور الانوار» ، ولا عجب أن ينطاع (٥) للداعى به (أى بنور الانوار) ما فى السموات والارض جميعاً(٦) ويصدر عنه (نور الانوار) وجود الانوار بأسرها خفيها وظاهرها وعلتها ومعلولها فهو نور الانوار كما هو مبدأ المبادئ فهو زبعد من أن يرى بالعين وأحق أن يرى لكونه الاظهر فى الوجود الاسبق، والاحق بالموجود ... فهو الأظهر فى وجوده ولمن هو إليه أقرب والأخفى على أبصارنا التى نورها من نوره أبعد »(٧).

وإذن فهناك نوعان من النور : الاول خفى وهو النور المعقول ويشتمل على الذوات النورانية كالالوهية والملائكة وسائر الروحانية أما النوع الثانى من النور فهو الضوء المحسوس الذى نشاهده بالعين وهو الشعاع الصادر عن الشمس المحسوسة ، وتلى هذه الانوار المعقولة والمحسوسة كتلة المادة وهى ظلام كثيف.فهو إذن يفرق بين الانوار الظاهرة المحسوسة وبين المادة: فالاولى فى نظره ليست من الاجزاء الارضية الكثيفة المظلمة بل هى صادرة عن النار اللطيفة الشفافة (٨) .

---

(١) المرجع السابق ص ١٢٨ ، ١٢٩.
(٢) المرجع السابق ص ١٢٥ ، ١٢٨.
(٣) المرجع السابق ص ١٢٨.
(٤) المرجع الاسبق ص ١٢٨.
(٥) اشارة إلى نظرية المطاع عند الصوفية.
(٦) المرجع السابق ص ١٢٨
(٧) المرجع السابق ص ١٢٥.
(٨) المرجع السابق ص ١٢٥ ، ١٢٨.

ولا شك أن هذا التمييز الواضح بين الانوار المعقولة والانوار المحسوسة وبينهما جميعاً وبين كتلة المادة، ثم إرجاع الأنوار المحسوسة إلى النار، إلى غير ذلك مما يعرض له صاحب «المعتبر» إنما يرجع مباشرة إلى الثنائية الفارسية التى كان لها تأثير واضح المعالم على الفكر الاسلامى .

٤ – نقد مذهب الصدور عند ابن سينا :

وبعد أن يميز المؤلف بين النور المعقول والنور المحسوس ويرتب لكل منهما صفاته وعلاقته بقوانا الادراكية، يعود فيحاول أن يعرض مذهبه فى «بناء الوجود».

كيف ينشأ الوجود ابتداء من نور الانوار أو بمعنى آخر ما هو « ميكانيزم الخلق »الذى يفسر عمليات الايجاد وتشييد الوجود ؟

يبدأ أبو البركات أولا بإستعراض آراء المشائيين الاسلاميين فى الموضوع فيلخصها تلخيصا وافيا ، فهم فى نظرة قد أثبتوا إلها واحداً من كل وجه لا كثرة فيه وهو الموجود بذاته ولاموجود معه فى مرتبة وجوده (١)، ثم هم قد وضعوا مُسلماً أساسيا سار عليه شيعتهم فيما بعد، وهو أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد (٢) ، فأول ما وجد عن الواحد جادت ذاته بإيجاده وصدر عن ذاته لاجل ذاته (٣).

ويجمل المؤلف تفصيل حدوث الكثرة عند المشائين بقوله : «قالوا: (أى المشائين) إن المبدأ الاول من جهة عقله لذاته صدر عنه المعلوم الاول، والمعلول الاول يعقل علته، ويعقل من ذاته حالتين: إمكان وجوده بذاته وهو أمر بالقوة وفى القوة، ووجوب وجوده بالأول، وهو أمر بالفعل، فمن جهة عقله للمبدأ الاول يصدر عنه عقل بالفعل أيضاً، ومن جهة عقله لذاته يصدر عنه شيئان: أحدهما من جهة إمكان وجوده وما هو منه بالقوة، والآخر من جهة وجوب وجوده وصيرورته بالفعل ،فمن جهة ما بالقوة يوجد عنه جرم الفلك الاول، ومن جهة ما بالفعل يصدر عنه نفس الفلك الاول المحركة له، والذى صدر عن المبدأ الاول واحد وعن المعلول

(١) المرجع السابق ص ١٥٠.
(٢) المرجع السابق ص ١٤٨.
(٣) المرجع السابق ص ١٥٠
(٤) المرجع السابق ص ١٥١ – ١٥٢.

الاول ثلاثة أشياء، وكذلك يستمر فى فلك بعد فلك من جهة، عقل بعد عقل وتتكثر العقول والنفوس والأفلاك بذلك حتى ينتهى إلى الفلك الأخير وهو فلك القمر. قالوا : وعقله هو العقل الذى تهتدى به نفوس البشر وهو الذى يسمونه العقل الفعال وعنه تصدر نفوس البشر وقالوا: لا، بل العقل الفعال الذى لنفوس الناس هو معلول عقل فلك القمر، وجعلوا عدد العقول التى يسمونها مفارقة بعدد ما يعرفونه من الافلاك مما قال به علماء الهيئة لما نظروا فى الحركات الفلكية، وما قالوا فى العناصر الكيانية التى هى النار والهواء والماء والارض، ولا فى النفوس النباتية والحيوانية شيئاً يعتد به، ولا فى أنواع الحيوانات والنبات والمعادن على كثرتها.

وهذا هو الذى نقل عن شيعة أرسطو وما خالفهم عليه مخالف ولا اعترضهم فيه معترض، وهو بالاخبار النقلية أشبه منه بالانظار العقلية، فلنأخذ الآن فى تتبعه وإعادة النظر فى القول من أوله »(١).

ويتابع المؤلف ــ فى موضوع آخر تعريضه بالمشائين وبمقدمهم ابن سينا، فيرى أنهم يضعون مبادئ مذهبهم وضعاً دون إيران براهين وحجج مقنعة، ومع هذا فهم يطلبون من الغير التسليم بآرائهم مقدما كأنها وحى من عند الله ، يقول : « فهذه حكمة أوردوها كالخبر، ونصوا فيها نصاً كالوحى الذى لا يعترض ولا يعتبر، وليتهم قالوا يمكن هذا وغيره ولم يقولوا بوجوبه ، وإن كان جاءهم عن وحى فكان يليق أن يذكروا ذلك فيما ذكروا حتى يرجع عنهم المعترضون والمتتبعون» (٢).

ويجمل بنا قبل أن ننتقل إلى استعراض نقده التحليلى لأصول مذهب ابن سينا، أن نناقش النصوص التى أوردناها والتى يوجز فيها المؤلف الموقف المشائى بصفة عامة أولية، وتستوقفنا الملاحظات التالية :

أولاً : إحساس المولف بالاضطراب والاختلاف البين فيما يتعلق بأقوال المشائين عن العقل الفعال: فهل هو العقل العاشر أم التاسع أم الثامن، وهل يمكن حقاً

(١) المرجع السابق ص ١٥١، ١٥٢.
(٢) المرجع السابق ص ١٥٨.

حصر عقول الافلاك فى عدد معين ؟ ثم أن العقل الفعال هل هو عقل فلك القمر أختص فى نفس الوقت بالنوع الانسانى أم أن العقل الفعال الصادر عن عقل فلك القمر هو وحدة اختص بالنوع الانسانى، وهو رب النوع على ما سيقول به الاشراقيون؟

ثانياً: لاحظ المولف أن المشائين إستندوا إلى أقوال علماء الهيئة فى الافلاك، فجعلوا عدد العقلو بقدر عدد الافلاك، ولذلك فقد ترددت إختلافات علماء الهيئة فى أقوال الفلاسفة المشائية، وقد ردد هذه الملاحظة مؤلف معاصر هو دوهيم (١) Duhem ، وكذلك فإن أميل برييه E Brehier (٢) يذكر نفس الملاحظة حين كلامه عن مصادر مذهب أفلوطين ، وجدير بالذكر أن تاسوعات أفلوطين هى المصدر الرئيسى الذى إستقى منه المشاؤون من الاسلاميين مذهبهم فى الصدور.

ثالثا: ينتقد المؤلف المشائين الاسلامين فى أنهم لم يتعرضوا لمباحث العناصر الطبيعية والنباتية والحيوانية. ويلاحظ أن أرسطو نفسه قد ألف كتبا فى هذه المباحث، ولكن الاسلاميين لم يعنوا بها فقد كانت تاسوعات أفلوطين مسيطرة على مذاهبهم: وأفوطين لم يحفل بالعلم الطبيعى كما فعل أرسطو.

رابعا: يظهر مما أوردناه من نصوص «المعتبر» أنه كانت للمشائين سلطة كبيرة على الفكر الاسلامى فى ذلك الوقت فما استطاع أن يخالفهم فى آرائهم مخالف، مما دعا المؤلف إلى يوجه إليهم سخرية لاذعة، فيتساءل عما إذا كان الوحى هو مصدر آرائهم، حتى تعتبر أقوالا نقلية لا تخضع للبرهان أو للحجاج العقلى؟ وإذا كانت وحيا فلم يذكروا ذلك حتى يكف المتعرض لهم عن الخوض فيها؟ ومن هنا تتضح لنا صعوبة موقف أبى البركات النقدى فى عصر يموج بالمشائية ويحفل بمتفلسفيها.

ويتناول صاحب «المعتبر» أصول مذهب المشائين ويعرض لها بالنقد والتفنيد، وأول هذه المبادئ ما ذهبوا إليه من أن «الواحد لا يصدر عنه إلا واحد» يتساءل

(١) Duhem System du Monde

(٢) Brehier (E) . Intelligence Chez Plotin

المؤلف عما إذا كان من الممكن منطقيا أن نسلم بصحة هذا المبدأ الاساسى عندهم؟ فيرى :

أولا : أن هذا البدأ صحيح فى ذاته ولكن المشائين لم يستعملوه استعمالا صحيحا، ذلك لانهم - فى نفس الوقت الذى يقولون فيه أن المبدأ الاول لا يصدر عنه سوى موجود واحد وهو العقل الاول - ويجعلون من هذا العقل مصدراً لثلاث صدورات. فهم بهذا يناقضون المبدأ الذى وضعوه، إذ كيف يجوزون صدور الثلاثة عن الواحد بعد أن الزموا أنفسهم بأن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد؟ (١) وكان أحرى بهم أن يجعلوا مثل ذلك عن المبدأ الاول «ويجعلوا فى الترتيب أولا وثانيا ومقدما وتاليا كما جعلوا فى الثانى وهو بالاول أولى، وكانوا يقولون:- عوض قولهم أن الثانى بما يعقل الاول يصدر عنه عقل، وبما يعقل ذاته يصدر عنه جرم فلك ونفس - أن المبدأ الاول بما يعقل ذاته عقلاً أوليا بوحدانيته وبذاته (كما قالوا) يصدر عنه موجود هو أول مخلوقاته، فإذا أوجده عرفه وعقله كوجودا حاصلا فى الوجود معه كان بما يعقله يصدر عنه آخر غيره . وكذلك يعقل فيوجد فيعقل، وتكون مخلوقاته عند دواعى مخلوقاته، فيوجد ثان لاجل أول، وثالث لاجل ثان كما جاء فى خبر الخليفة، أنه خلق آدم أولا، وخلق منه ولاجله حواء ومنهما ولاجلهما ولدا، ولست أقول أن الرأى هذا لكن هكذا فى القبل والبعد العلى لا فى الزمانى حتى لا يخرج عن قولهم أصلا»(٢).

من هذا النص يتضح أن المؤلف يرتب للمشائين آراء لو قالوا بها لما ناقضوا المبدأ الذى أقاموا عليه مذهبهم، فالواحد يقدر على أن يخلق موجودا واحدا ثم يخلق لهذا الموجود موجوداً آخر مع بقاء الواحد الأول علة أولى لهذين الموجودين دائما. فالرجل قد يشترى عبداً ثم يشترى عبدا آخر لهذا العبد وعبدا ثالثا لهذا الاخير وهكذا، فالعبد الأخير يكون مرتبطاً بسيدة فى نفس الوقت الذى هو مرتبط فيه مع

(١) المعتبر جـ ٣ صفحة ١٥٦، حيث يقول «قولهم بأن الواحد لا يصدر عنه الا واحد قول حق فى نفسه، وليس يلزم منه انتاج ما أنتجوا، ولا يبنى عليه ما بنوا، فانهم قالوا فى المبدأ الاول أنه لا يصدر عنه الا واحد بالذات بحسب اعتبارات متصورة معقولة لا باضافة ذات أخرى إى ذاته الواحدة بل من جهة تعقلاته وتصوراته....».

(٢) المرجع السابق : نفس المرجع.

العبيد السابق له فى الشراء والذى اشترى من أجله. ويخلص المؤلف من إيراد هذه الامثلة إلى اثبات صحة مبدئهم القائل بأن الواحد لا يصدر عنه الا واحد، ولكنه يستدرك فيذكر أن هذا المبدأ لايصدق إلا مرة واحدة فى بدء الخليقة. فالمشاؤون إذن يخطئون إذ يعممون هذا المبدأ فيحددون القدرة بهذا الفعل الوحيد ويجعلون فعل الخلق لاحقاً على الواحد ثم يلحقون هذا الفعل بموجودات أقل فى الرتبة من الواحد بينما العقل الصريح يجزم بأن الله خلاق دائما (١).

ويتساءل أبو البركات قائلا: «لم لا يقال أنه تعالى جاد فأوجد .. فلم يقتصر إيجاده على موجود واحد ، بل أوجد بذاته بغير سبب ثان موجوداً أولاً ثم يجريرته ولأجله ـ إما من جهة تصوره له وإما من جهة ايجاده ـ موجودا آخر ، وذلك الموجود الاول كذلك أيضاً تصدر عنه أشياء بحسب ما يتصور ويشاء من تصوره»(٢) فالشخص منا يتخذ لنفسه بيتا وزينه ، ويقتضى فرسا، ويشترى له مركباً وزينة، وهذه أشياء للفرس، والزينة للبيت، ولكنها فى النهاية للشخص الذى يملكها » وكذلك يخلق الله تعالى الموجودات فتوجد عنه وعما عنه، والذى عنه ، منه لاجل ما عنه..(٣) . فهكذا يعرف الاشياء من ذاته ،وما يحسن ويليق بها، فيخلق شيئا لاجل شئ ، فتكون الموجودات عن الموجودات كنار جزئية عن نار كلية وتكون عن العلل الأولى كالنار الكلية عن الموجد، ولا يلزم ذلك النسق، فيكون من أفعال الله تعالى القديم الذى هو أول الخلق ، ومنها الحديث المحدث فى الجزئيات المتجددة، مثل انزال الغيب وتحريك الرياح (٤) فيكون الله تعالى ـ بحسب ما وجب من مبدأيته الاولى وقدرته وحكمته ـ أراد الخلق بأسره على طريق الجملة لايجاد كل ممكن الوجود ثم على طريق التفصيل لأخراج كل ممكن فى التصور والتقدير إلى الفعل بحسبه فى تقديره وتوقيته أزليا وزمنيا : الزمنى لاجل الزمنى والمتأخر لأجل المتقدم، لاجل المتأخر والشخص لاجل النوع من جهة دوام البقاء والنوع لأجل الشخص من جهة الحصول فى الوجود ، فتصدر من

---

(١) المرجع السابق ص ١٥٦، ١٥٨ ، ١٥٩ .
(٢) المرجع السابق ص ١٥٩ .
(٣) المرجع السابق ص ١٦٠
(٤) المرجع السابق ص ١٦٠ .

الموجودات أشياء يكون منها بعض مخلوقاته كالآلات والاسباب، إما في صدورها عنه ، وإما في كونها مقتضى حكمته فيتسق جميع ذلك على إرادته الاولى إرادات كثيرة بمقتضيات كثيرة دائماً وفي وقت ما، ولا يلزم في ذلك مالزم من أن الواحد بذاته لا يصدر عنه إلا واحد ، فهذه أشياء كثيرة صدرت عن واحد بأسباب كثيرة مقتضية، كما اقتضى عند أصحاب أرسطو أن يصدر عن الواحد الذى هو المعلول الأول بحسب التصورات الكثيرة أشياء كثيرة، فإن الواحد منا على ضعف قوته وعجز قدرته، وضيق وسعه يفعل زشياء كثيرة مشابهة ومتناقضة متناسبة ومتباينة بحسب الدواعي والصوارف التى تقتضيه بها (١) ... كذلك الله تعالى يفعل بحسب الموجبات المقتضية لحكمته بما يجوز ويجب منها، ولا ينتظم لنا علم ذلك على نسق محدود، ولا نقصد مخالفة الجمهور»(٢).

فكأن صاحب «المعتبر» يرى الوجود غاصا بأعداد لاحصر لها من المخلوقات تصدر كلها عن الله وساطة، وهي في صلة مباشرة معه، أما إرتباطاتها بينها وبين بعضها فهي مجرد علاقات تنظيمية ثانوية تقوم بين الاشياء لترتيب أوضاعها فيما بينها على وجه لا يسمح بقيام روابط عليه ضرورية فيما بينها، فالله هو العلة المطلة الوحيدة، أما ما نسمة عللا فهي اعتبارية، وهكذا نرى أبا البركات بينقد الضرورة العلية في الطبيعة ويعلق عملية الخلق أو الايجاد على القدرة الالهية وحدها، وفي هذا الموقف أيضا نقد لجوهرية الموجودات ولفكرة الوسائط التى يقوم عليها المذهب المشائى الاسلامي .

ثانياً : يرى أبوالبركات أن وجهة النظر المشائية تتضمن حدا للقدرة الالهية لافتراضها أن عملية الخلق تتخذ إتجاها واحدا فقط هو الاتجاة الطولى ، فإن (أ) ستصبح علة (ب) و(ب) علة (ج) و (ج) علة (د) ... وهكذا إلى أن نصل إلى المعلول الاخير ، يقول المولف :

« وإذا كان الواحد لا يصدر عنه إلا واحد، فالموجوذات بحسب هذا ينبغى أن تكون علة ومعلولاً على نسق من لدن الأول إلى المعلول الأخير ولا تتكثر إلا طولاً،

(١) المرجع السابق ص ١١٦.
(٢) المرجع السابق ص ١٦٢.

حتى تكون أ علة ب ،وب علة ج وج علة د. وكذلك إلى المعلول الاخير كثنا ما كان ، وما كان في الوجود موجودان معا إلا وأحدهما علة للآخر أو معلولة، ونحن نرى في الوجود أشخاصا لا يتناهى عددها ليس بعضها علة لبعض ولا معلولا كالانسان والفرس وإنسان من سائر أشخاص الناس وفرس من سائر أشخاص الفرسان ،ولا يلزم أن يكون أحد هذه علة للآخر ولا الآخر معلولة، فليس كل ما ليس هو علة لشئ ما، هو معلول له» (١)

يتضح إذن أنه لا يقبل الموقف المشائى فى تفسير صدور الكثرة عن الواحد ويرى أنه إذا التزم المشاؤون مبدأهم فلن يصدر عن الواحد إلا واحد وستستمر سلسلة الصدورات فى اتجاه طولى واحد فلن تكون هناك كثرة موجودات على مستويات واحدة أى لن توجد مثلا أنواع تتألف من أفراد أو موجودات متماثلة.

والواقع أن أبى البركات ـ كغيره من الاسلاميين ـ لم يتعرض لمناقشات الاكاديمية حول مشكلة الواحد والكثير رغم أن ابن سينا يلخص طرفا منها ويوجز بعض ما أورده أفلاطون فى محاورة « بارمنيد» فى إلهيات الشفاء حين الكلام عن المثل والتعليميات المفارقة، فى هذه المناقشات الجدلية نجد عدة افتراضات لتفسير صدور الكثرة عن الواحد ثم نجد تكملة للموضوع فى محاورة « فيليب» على أنه يبدو أن ابن سينا لم ينقل عن محاورات أفلاطون مباشرة،بل قد لخص ما أورده أرسطو عن المثل والأعداد فى الميتافيزيقا ،وعلى ذلك فقد جاء تعرض الإسلاميين لهذه المشكلة الهامة خاليا من محاولات الفكر اليونانى قبل انتقال الفلسفة إلى المسلمين .

٥- نظرية أبى البركات فى الخلق المتعدد الابعاد :

انتهى نقد أبى البركات لمذهب ابن سينا المشائى ومدرسته إلى أن أتباع هذا المذهب جعلوا فعل الصدور ذا واحد هو البعد الطولى فقيدوا بذلك القدرة الإلهية، أما هو فقد قال بالحرية المطلقة للألوهية فى دورها الخلّاق، وبذلك رفض تلك الحتمية المسيطرة التى يخضع لها فعل الخلق عند المشائين.

فالله يخلق فى كل لحظة كثرة من الأشياء بطريق مباشر وغير مباشر ، وقد خلق

(١) المرجع السابق ص ١٥١.

الله موجودا واحدا بطريق مباشر، خلقه بذاته فى بدء الخليفة ثم خلق الله موجودا ثانيا من أجل هذا الموجودات الاول، وهنا تبدأ نقطة التحول عن المذهب المشائى ، وكما يصدر الموجود الثانى عن الحق الاول أى الله عند المشائين نجد هنا هذا الموجود يصدر عن الله أيضاً ولكنه يصدر ليشبع حاجة اقتضاها الموجود السابق عليه فى الوجود، وهذا هو فقط معنى صدوره بطريق غير مباشر .

يقول المؤلف :« فالذى يوجد عنه بذاته فى بداية إيجاده واحد لا محالة فذلك الواحد أقرب إليه وأشبه به من شائر مخلوقاته لان وجوده صدر عن ذاته بارادته لاجل ذاته فهو فاعل وهو غايته ... ثم أنه أوجد موجودا ثانيا لأجل الاول فهو أيضا لاجله، لانه من أجل ما هو من أجله فهو للأول غاية أولى، هو الغاية القصوى ، والثانى غاية قصوى و ليس هو الغاية القريبة الاولى، وغاية ، وهى الغاية البعيدة أحق بمعنى الغاية من الغاية القريبة، فإن كل شئ من أجل الغاية البعيدة ليست من أجل شئ، فإذا خلق من أجل ما خلقه من أجل ذاته فقد خلق الثانى من أجل ذاته أيضا ، فيفعل أعنى يوجد موجودا لاجل ذاته وموجودا لاجل الموجود الذى أوجده بذاته ـ فتكون الموجودات عن الله تعالى لان منها ماعنه ومنها ما هو عما عنه. وما عنه منها ما هو لذاته عن ذاته وهو واحد كما قيل ومنها ما هو لاجل ما عنه، ومنه تبتدئ الكثرة فيما عنه، وفيما عما عنه طولا وعرضا، فتتضاعف إلى نهاية وغير نهاية فى الازلى والزمنى ، فيكون من أفعال الله تعالى ماهو أزلى لايتقدم وجوده زمان مثل علمه بذاته وبالوجود والموجودات التى صدرت عنه بذاته، ومنه ما هو زمنى وهو ما يفعله لاجل الزمنيات والحوادث والمتغيرات ...»[1]

وهكذا نرى أن الله يتدخل فى الزمان بعد أن كان الفعل الالهى أزليا خارج الزمان ويتصل فعله بالجزئيات الحادثة فى هذا العالم ذون حاجة إلى متوسطات بعد أن كان الله ـ عند ابن سينا ـ لايعلم الجزئيات ،ويضرب أبو البركات مثلاً بالشمس فهى حينما تنعكس على جدار فتضيئه وينعكس شعاع من الجدار المضئ على جدار آخر فيضيئه وهكذا إلى داخل الكهوف، فإن ذلك الضوء بأسره صدر عن

---

(١) المرجع السابق ص ١٦٣ .

الشمس أصلا فلا يصبح أن يقال أن الشعاع صدر عن الحائط المضئ ، فهو أصلا من الشمس وانعكس على حائط آخر(١) أى أنه يريد أن يبرهن على خطأ دعوى المشائين فى قولهم بجوهرية الوسائط فالجدار المتوسط لم تكن له فاعليه ذاتية حينما انعكس منه ضوء الشمس على الجدار الآخر : فالفاعل الحقيقى هنا هو ضوء الشمس والشمس هى العلة الأولى فالله مثله كمثل الشمس فى هذا المثال، ويذكرنا هذا المثال بتشبيه مثال الخير بالشمس عند أفلاطون والواحد بالشمس عند أفلوطين وقول الإسلاميين عنه إنه شمس العالم المعقول، أما سائر المخلوقات فهى راجعة كلها إلى وجود الاول دون أى ضرورة عليه وليس لهذا المخلوقات أى أثر فى اتجاه الفعل الالهى فهى لاتتصف إلا بالانفعال والقبول .

ولا شك أن هذا الموقف يقترب من موقف الاشاعرة العام، والحقيقة أن مذهب أبى البركات يتضمن مذهب الاشاعرة معدلا بما أنتجته المدارس الاسلامية من فكر فلسفى حتى عصر ابن سينا، ولهذا نلاحظ أن المولف لم يترك تخطيط الوجود وجزئيات للصدفة كما فعل الاشاعرة بل أنه نظم «المناسبات» الاشعرية وابتدع فكرة الارتباط الثانوى بين المخلوقات فلم يكن من المستساغ أن يغفل ما تحدثت عنه المدارس الفلسفية من نظام محكم للوجود ، فتكلم عن الغايات الجزئية وعن «حاجة» الموجودات إلى موجودات أخرى وأن هذه «الحاجة» وهى الرباط الذى يترجمه المساؤون إلى « علة ومعلول » ، هذه الحاجة هى التى تقتضى صدور الفعل الالهى وتتمخض عن الخلق جديد، ولو أن عبارات صاحب «المعتبر» تنم عن حذره البالغ من الوقوع فى شرك مبدأ الحتمية الذى تصدى للرد عليه .

وإذن فأبو البركات يوجه نقدا شديداً إلى نظرية الصدور المشائية التى تقوم على أساس تحديد الفيض فى إتجاه طولى تنازلى، وينتهى إلى إثبات فكرة تكثر المخلوقات فى كل الاتجاهات،فالله هو العلة الاولى الجامعة وهو المركز الذى يخلق باستمرار دون توقف فى اتجاهات وأبعاد متعددة لا تقتصر فقط على البعد الطولى التنازلى، كالشمس وترسل أشعتها فى جميع الاتجاهات ، وهذا الخلق ليس صدورايا بل هو فعل ارادة صادرة عن إرادة مطلقة تامة لها معرفة وشعور بما تفعل، وجميع

---

(١) المرجع السابق نفس الموضع.

المخلوقات ترجع إلى الله بالذات وترجع إلى ما تتعلق به بالعرض.

٦- النفس الانسانية وقواها :

وقد انتقل أبو البركات بعد نقده لنظرية الصدور المشائية إلى التعرض لموقف مدرسة ابن سينا من النفس الانسانية وقواها [١]، وقد اتبع المولف نفس المنهج الذى اتبعه فى البحث الوجودى، ذلك بأنه بدأ باستعراض موقف المشائين من النفس ثم حاول أن ينتقده وانتهى إلى وضع نظرية جديدة فى حقيقة النفس وقواها . ويتكلم المشاؤون عن عقل هيولانى أو منفعل كما يسميه أرسطو وعقل بالملكية وآخر بالفعل [٢]، ويتساءل صاحب المعتبر عن كيفية انقسام العقل ـ وهو واحد غير منقسم ـ إلى هذه الاقسام ، وكيف يجزئون النفس الناطقة وهى قوة نظرية خالصة ؟ وهل يصح أن تسمى هذه النفس عقلا هيولانيا وهى وحدة معقولة ؟ أنهم يسمونها هكذا قبل أن تحصل على الصورة المعقولة وكيف إذن تحل المعقولة فى الهيولانى ؟

« وقالوا أن النفس الناطقة التى هى نفس الانسان هى عقل هيولانى وعقل بالقوة ومن شأنها أن تصير عقلا بالفعل إذا تصورت بصور المعلومات ، وقبل ذلك فهى نفس محركة للبدن ، فكأنهم سموها عقلا هيولانيا لكونها تكتسب الصور بعد ما لم تكن حاصلة لها وفيها .. وما قالوا (أى قدماء اليونان) هكذا . بل قالوا أن للازليات هيولى لا تفارقها الصورة وللكائنات الفاسدة هيولا. تستبدل صورة بأخرى

---

(١) يهاجم أبو البركات موقف المشائين قائلا انهم لم يفهموا المراد بكلمة «عقل VOUS» كما أوردها اليونانيون، فقد أراد بها الإسلاميون المعنى العملى، بينما أراد بها اليونانيون المعنى النظرى فحسب، وهذا على رأيه هو مصدر الخطأ عند الإسلاميين، أما هو فيرى أن النفس وحدة غير منقسمة وتتضمن العقل العملى والنظرى «المعتبر جـ ٣ ص ١٤٩» والواقع أن هذا النقد فيه كثير من المبالغة ذلك لأن ابن سينا يميز بين هذين المعنيين للعقل (راجع رسالة الحدود لابن سينا) وأرسطو نفسه يميز بين العقل النظرى والعقل العملى (راجع كتاب النفس لارسطو المقالة الثالثة الفصول ٥، ٦، ٧).

(٢) راجع كتاب النفس لأرسطو ، المقالة الثالثة الفصل الخامس عن العقل الفعال - راجع أيضاً للمؤلف : تاريخ الفكر الفلسفى جـ ٢ أرسطو. راجع كتاب :

Vide Goichon, Lexique de la Langue Philosphique d'ibn Sina Paris 1988. Sec. 489 et 440 pp. 225 - 233 - V. aussi Duhem, op. Cit p.30.

بالكون والفساد ، وسموهما كليهما هيولى. فإذا كانت الحال هكذا فالعقل والنفس أيضاً هيولى للصور العلمية المعقولة، قالوا بل العقل إذا عقل شيئاً فذلك المعقول صورة مجردة عن الهيولى يكننه العقل بها ويصير هو هى ،هى هو فيكون العقل والعاقل والمعقول واحداً، وهذا عجيب جداً ... فكيف يصير هذا وذاك معاً (١) وإذا عقل أشياء كثيرة، وهو واحد بعينه كما كان أولا فهو إنسان وفرس وحمار وشجرة وغير ذلك ، وما هو شئ منها ،فما الفرق بينه قبل أن يعقل وبعد أن عقل، فإن كان العقل المحل فهو الهيولى، والمعقول الصورة، وإن كان المعقول هو المحل، فالمعقول قبل العقل، ولا يكون الحال قبل المحل. ثم أن المحل واحد متقدم الوجود لحلول ما يحل فيه، وتحله أشياء كثيرة تشترى فى الحلول فيه، ويكون محلا مشتركا لها، والعقل كذلك للمعقولات فهو هيولى لها كالنفس للصورة النى تعلمها وتعرفها . فبأى فرق تسمى هذه عقلا هيولانيا، ويسمى ذاك عقلا مطلقاً ؟» (٢).

وإذن فقد رفض أبو البركات موقف المشائين بصدد العقل وتقسيمهم له إلى عقل هيولانى، وعقل بالملكة وعقل بالفعل مكتسب، ودافع عن وحدة العقل ، وتكلم عن وحدة النفس الناطقة وجوهريتها. والواقع أن المشائين لم يقولوا بانقسام العقل بالفعل إلى هذه العقول المتعددة ، بل انهم تكلموا أيضاً عن وحدة العقل وأشاروا إلى عملياته العقلية وقواها التى عبروا عنها بهذه التقسيمات إلى عقل هيولانى وعقل بالملكة ..الخ. ولكنهم جعلوا العقل الفعال خارج النفس، يشرق عليها ويمدها بالمعارف، وهو أقنوم أو عقل هيولانى وعقل بالملكة .. الخ. ولكنهم جعلوا العقل الفعال خارج النفس، يشرق عليها ويمدها بالمعارف، وهو أقنوم أو عقل كونى مفارق يكون بالفعل دائما.

وقد اصطدم صاحب «المعتبر» بفكرة العقل الفعال (٣)، وحاول أن يجد حلاً

(١) المعتبر جـ ٣ ص ١٤٢.
(٢) م.س جـ ٣ ص ١٤٣.
(٣) راجع تفصيل النظرية فى «النجاة» ٤٤٧ – ٤٥٥، راجع أيضاً الشفاء جـ ٢ ص ٦١٨، جواشون (المعجم) فقرة ٦٦٠ وأيضاً :
Gilson : Archivesd'hist. doct. et litt. du Moyen Age, dirigées par Gilson et Thiery, to IV, 1929-1930. (les sources préco-arabes de l'augustinisme avennisant).

لهذه المشكلة وسنرى أنه يقدم حلا أفلاطونياً. فهو يرى أن الأساس في عملية التعقل ليس العقل الفعال الذى قالوا به، بل نماذج مثالية معقولة شبيهة بالمثل الأفلاطونية. وهو في هذه المشكلة يتردد بني موقفين : ففي الجزء الطبيعي من كتاب «المعتبر» يذكر أن النفس تستطيع أن تحصل على الكمال بذاتها وبقدرتها الذاتية، بدون حاجة إلى شيء آخر بالفعل لكي يوصلها إلى مرتبة الكمال (١) ويستطرد فيقول أنه يمكن قبول فكرة المشائين عن العقل الفعال على أنها صادرة عن حدسهم له وليس نتيجة لبرهان عقلي مقنع مما لا يلزمنا قبول موقفهم بالضرورة :

وكذلك النفس يجوز أن تخرج إلى كمالها بذاتها من غير أن يكون لها شئ هو كذلك بالفعل يخرجها إلى الفعل. وينتهى بها إلى كمالها سوي ادراك الموجودات والنظرفيها، فيجوز أن يقول القائل بما قالوا من العقل الفعال تقديراً وحدساً ولا يجعل ضروريا لازما، بل من طريق الأولى والأشبه، وعلى ذلك الوجه قاله من قاله من القدماء» (٢).

أما في الجزء الخاص بما بعد الطبيعة من كتابه فهو يذكر في تحفظ أنه ليس من المستبعد وجود معلم النفس أى عقل فعال، ولكنه يتساءل في نفس الوقت عما إذا كان هناك معلم واحد لسائر النفوس الانسانية أم أن لكل نفس معلما يختص بها أو عدة معلمين «فإن العلم لم يدلنا من ذاك إلا على معلم مطلق لا على واحد ولا على كثير، وهم في هذه المقالة يقولون أن هذا العقل الفعال هو العلة القريبة التي عنها صدر وجود النفوس الانسانية، وبحسب ذلك يرونها واحدة النوع والماهية والطبيعة والغريزة لا تختلف في جواهرها، وإنما تختلف في حالاتها العرضية التي تلحقها من جهة الابدان وأمزجتها والتعاليم» (٣).

ويستطرد المؤلف محدداً موقفه في مواجهة المشائين فيقول : «ونحن فقد أوضحنا

(١) نجد نفس الفكرة عند أفلوطين، راجع التاسوعات (التساعية الرابعة مقال ٣ فصل ٦.
(٢) كتاب المعتبر جـ ٢ ص ٤١١ فصل ٢٣ الفقرة ٦ سطر ١٥ - ٢٠.
(٣) المرجع السابق جـ ٢ ص ١٠٢ أى أن الجسم هو مبدأ التشخص للنفس وذلك حسب مذهب أرسطو في النفس.

بطريق النظر الاستدلالى من أحوالها وأفعالها إختلاف جواهرها وماهياتها بالنوع والطبيعة، فهى عن علل كثيرة لا عن علة واحدة كما قالوا، ولم يبق بحسب ذلك النظر شك فى كثرتها بالماهية والطبيعة والنوع، ولم يبك شك فى كثرة عللها، لكنه لم يتضح وضوحا شافيا، هل لكل نفس من النفوس البشرية علة بمفردها أو لطائفة طائفة منها علة واحدة تصدر عنها» (١).

يبدو إذن أنه قد اختار الحل الثانى للمشكلة وهو أن علل النفوس البشرية متكثرة وليست واحدة، وأن هذه العلل تقوم بوظائف العقل الفعال عند المشائين. فيوجد إذن للنفس مرشد أو معلم، ولا يكفى معلو واحد للقيام بهذه الوظيفة الروحية لجميع النفوس الانسانية، ومن ثم فلابد من التسليم بوجود عدة معلمين أو علل أو عقول تصدر عنها النفوس.

من الواضح إذن أننا اما متحول واضح المعالم فى التفكير الفلسفى الاسلامى فيما يختص بمشكلة العقل الفعال، فبدع أن جعله المشاؤون موجوداً مفارقا واحداً غير متكثر نجد هنا توزيعا لوظائفه على عدة عقول أو وحدات روحية لكل منها صفة العقل الفعال ومركزه بالنسبة للنفوس الانسانية ويكون هذا العقل بمثابة العلة أو المرشد الروحى للنفس الإنسانية. هذا الاتجاه إلى تفتيت وحدة العقل الفعال فيه خروج على فعل الصدور التنازلى ذى البعد الطولى، لأن تواجد وحدات روحية على مستوى واحد معناه إتجاه الصدور إلى البعد العرضى بالإضافة الى البعد الطولى، وهذا ما يتعارض مع الموقف المشائى، وسنرى أن فعل الصدور العرضى وتكثر الوحدات الروحية فى مستوى واحد سيؤدى فى النهاية إلى ظهور ما عرف فيما بعد بأرباب الأنواع عند الاشراقيين(٢).

وإذن فالنفس الانسانية ذات علاقة وثيقة مع موجودات العالم الإلهى، ذلك لأن عللها توجد فى هذا العالم الأعلى، ويرجع إختلاف النفوس وتفاضلها فى مراتب الكمال إلى شرف عللها ومراتبها فى العالم الأعلى(٣)

---

(١) المرجع السابق ص ١٥٢ – ١٥٣.
(٢) راجع «حكمة الاشراق» طبعة كوربان فقرة ١٥٤ ص ١٤٤ ، المطارحات فقرة ١٥٨ ص ٤٥٠.
(٣) «المعتبر» جـ ٣ ص ٢١٣،

ومن النفوس الانسانية ما يستطيع - بفضل الحدس أو الاشراق - أن يدرك الأنوار العالية عيانا، وقد درك النفس الكاملة أعلى مراتب الوجود فتشاهد نور الأنوار: «فكما للبصر نور يبصر به مثل نور الشمس ونور المصباح، كذلك للبصيرة التى تعنى بها الباصر الحقيقى من الانسان الذى هو ذات النفس المدركة العارفة العالمة نور تقوى به، هو النور الملكى. والعقل البربوبى، فانها تقوى بادراك ما فى كل طبقة من ذلك على إدراك ما يعلو عنها» (١)، وإذا كانت النفس مرتبطة بالجسم، ولها من قواها ما لا تستطيع ممارسته بدون حلولها فى بدن، إلا إنها - أى النفس - جوهر من طبيعته أن يفارق البدن إذا وصل إلى درجة عليا من الكمال حيث الحياة الفاضلة فى العالم الأعلى إلى جوار الملائكة والأشخاص الروحانية وحيث تنعم بمشاهدة الله ومعرفة الأمور الإلهية (٢).

وإذن فهناك عالم أسمى يشمل جواهر مفارقة عالمة مدركة غير متعلقة بالابدان، هى النفوس الانسانية بعد المفارقة، إلا أن هذه النفوس الانسانية المفارقة لا تستطيع أن ترتقى فى السلم الروحى إلى أعلى من مستوى عللها أو حتى أن تصلى إلى هذا المستوى «وقصاراها القرب منها وفضيلتها المشابهة لها» (٣). فكأن النفوس لن تتحد مطلقاً بعللها ولن تصبح مساوية لعللها فى الشرف والروحانية. ولكن هذه النفوس تترتب فى عالم الربوبية حسب شرف عللها، وأفضل النفوس وأرفعها شرفا «ما كانت عادتها وكسبها من الملكات العلمية والعملية أشبه بملكات الملائكة والأشخاص السماوية الذين هم أهل الدار التى تصير إليها وعمرة الملكوت الذين تدخل فى زمرتهم» (٤).

وعلى هذا فالمؤلف يرى أن النفس حاصلة فى ذاتها على جميع الامكانيات التى تسمح لها بالانطلاف إلى عالم الملائكة والربوبية، عالم المعقولية الخالصة. وإذا أضفنا إلى هذا أنها صادرة عن معلم أو مرشد أو عقل فيكون رجوعها إلى العالم العقلى هو نفس الانطلاق الذى يتكلم عنه أفلاطون، انطلاق النفس من محبسها

(١) م. س ص ١٦٦.
(٢) م س ص ٢١٤ - ٢١٥.
(٣) م. س ص ٢١٤.
(٤) م.س ص ٢١٣.

فى الحس الآسر، وخلاصها إلى عالم المثل والأبدية، عالم الملائكة والربوبية.

فما حقيقة هذا العالم الأعلى الذى تصدر عنه النفس ولا تلبث أن تسعى راجعة إليه تحثها أضواؤه القدسية كى تغذ المسير وتسلك الطريق.

٧ - نظرية أبى البركات فى العالم الملائكى :

أ) الجواهر الروحية الملائكية :

هذه الموجودات المعقولة التى تعمر المستقر الأعلى يسميها المؤلف «ملائكة» رغبة منه فى أن تتمشى مصطلحاته الفلسفية مع النصوص الدينية، والملائكة - حسب رأيه - جواهر روحية مفارقة تؤلف عالمالقدس، وهى من آثار الاشراق الإلهى. وهذه الجواهر العاقلة لا تترتب فى أنواع ولكنها تتمايز فيما بينها حسب درجة شدتها وكمالها الروحانى (١) وتتميز الملائكة عن النفوس - وهذه أيضا جواهر روحية عاقلة - فى أنها خالصة المفارقة إذ لا توجد أصلا فى مادة كما هو الحال فى النفس الانسانية، وسواء سميناها عقولا أم ملائكة أم أرواحا فالمهم هو أن ندرك حقيقة المراد بها وأنها طبائع غير محسوسة وأنها ماهيات لا تحتمل الحلول فى جسم أو هيئة محسوسة (٢).

وهذه الجواهر الروحانية ليست هى العقول التى يقول بها المشاؤون ويرتبونها تنازليا، ومع أنها لا تتعلق أصلا بالمحسوسات إلا أنها تستطيع تدبير المحسوسات وإدراكها (٣) ، وفى هذا معارضة لموقف ابن سينا الذى لا يرى أن هذه الذرات الروحانية على علم بالجزئيات أو لها القدرة على تدبير المحسوسات، وقد سبق أن أوضحنا أن أبا البركات يعترض على إدعاء المشائين نفى علم الله بالجزئيات أو قدرته على تدبير المحسوسات - ولكن صاحب «المعتبر» يستدرك فيرسم طريقة التدبير وكيفية علم الله والملائكة بالجزئيات فيذهب إلى أن هذا لا يتم على طريقة تدبير النفس للجسم بل بضرب مغاير لذلك.

(١) م.س ص ١٥٥.
(٢) الموضع السابق.
(٣) م. س ص ١٦٦.

ب) هل الملائكة هى مثل أفلاطون؟

أفضت بنا مناقشة موقف أبى البركات الجديد إلى التسليم بوجود عالم عقلى فوق العالم الحسى، وهو يفضل أن يسمى هذا العالم الأعلى «بعالم الملائكة» والعالم الربوبى، ولعلنا نلاحظ إتجاه المذهب إلى موقف أفلاطونى ومن ثمة فيجب البحث عما إذا كان المؤلف يقصد الاشارة إلى مثل أفلاطون حينما يتكلم عن «الملائكة» أم أنه يهدف إلى ترديد التفسير الذى تقدمه لنا النصوص الدينية عن الملاك ووظيفته؟ أو بمعنى آخر هل يمكن اعتبار هذه الذوات الروحية كتلك التى قال بها أفلاطون؟

يتناول صاحب «المعتبر» هذه المشكلة صراحة فيذكر أن أفلاطون يجعل كل ما فى العالم المحسوس من موجودات آثاراً لعالم النفس، أى أن موجودات عالم الحس أشباح لموجودات عالم العقل، ثم ان هذه الصور الموجوده فى عالم العقل أو العالم الإلهى هى مثل او نماذج وهى كالقواليب التى يتخذها الصناع للحصول على مصنوعاته التى تحمل صور القالب وتكون نسخة منه، «فلذلك قال أفلاطون بالمثل والقواليب، وكيف لا وهى المثل الحقيقية، بل الموجودات مثلها ونسختها وهى أم الكتاب»(١).

وفى هذا العالم المثالى نجد ناراً لا تحرق، وأضداداً لا يفسد بعضها البعض الآخر، هذه الصور أو المثل هى علل الموجودات ونماذجها، وهذه الموجودات تتطابق معها.

ولكن هذه المثل ليست ذات وجود مستقل عن ذات الله ، فهى صور فى الذات الإلهية من حيث علمه بها وخلق لها، وكذلك النفس الانسانية لديها صور الموجودات العينية وهذه الصور الذهنية تتضمن نسبتها إلى الموجودات العينية التى هى صورها(٢).

ويلاحظ على موقف أبى البركات:

---

(١) م.س ص ٩٢.
(٢) م. س ص ١٤٤.

١ - أنه حينما يضع المثل فى العقل الإلهى لا يتابع موقف أفلاطون بل يتمشى مع ما ورد فى تاسوعات أفلوطين، ويعود فيبرر موقف المشائين المسلمين مما يشعرنا بالتناقض فى موقفه.

٢ - أنه يضع مستويات مثالية متعددة، فالعقل الإلهى يتضمن صوراً أو مثلا، وكذلك الذات الروحانية المجردة أى الملاك، وأيضاً النفس الانسانية تتضمن صوراً ومثلا للموجودات، وبذلك تتعدد المستويات المثالية وتعود كلها إلى المستوى المثالى الأعلى فى ذات الله، ولا شك أن هذا الموقف يذكرنا بتطور الموقف المثالى الأفلاطونى فى العقد المتأ]ر بعد العرض الأرسطى له. ولكن نصوص «المعتبر» لا تسمح بدراسة مقارنة مستوعبة لهذا الاتجاه.

٣ - يبدو أن المؤلف قد أحس بصعوبات نظرية المشاركة الأفلاطونية فأشار - فى حذر - إلى أن الصور الذهنية تتضمن نسبتها إلى الموجودات العينية التى هى صورها، أى أن المثال الموجود فى الذهن يشتمل على نسبة مشاركته مع الموجود الذى ينطبق عليه.

٤ - ليست هذه المثل - وهى صور فى ذات الله - «ملائكة» بل الملائكة ذوات روحانية مفارقة لها كيانها الوجودى الخاص بها، ولها وظائفها التى تتفق إلى حد كبير مع التعاليم الدينية.

جـ) الوجود فى صورته الملائكية :

وإذا كان أبو البركات قد ابتعد عن أفلاطون الحقيقى واكتفى بأن وضع المثل فى الذات الإلهية، إلا أنه يتجه فى طريق الأفلاطونية بحذر بعد أن ملأ الموجود بأشتات من الملائكة المدبرين لأنواع. فعنده أن سبب كل حادث فى الوجود «ملاك» فيوجد عدد من الملائكة مساو لعدد الكواكب المرئية وغير المرئية وما نعرف من أفلاك وما لا نعرف، بل يمكن أن تفوق أعداد الملائكة أعداد هذه الموجودات السماوية، بحيث يصبح الملائكة مساوين فى العدد لأنواع الموجودات المحسوسة، إذ أن لكل من هذه الأنواع المحسوسة - فلكية أو عنصرية - ملاكا يحفظ صورتها فى المادة ويستبقى الأنواع بأفرادها، ويسمى هذا الملك «حافظ الصورة» وهو مدبر

شئون النوع ومرشده ومعلمه حسب قوانين الطبيعة.

«فيكون من الملائكة الروحانية ما يوازى عدد الكواكب المرئية وغير المرئية والأفلاك التى نعرفها والتى لا نعرفها، ربما زاد على ذلك حتى كان بعدد أنواع الموجودات المحسوسة من الماد والنبات والحيوان، ويكون لكل نوع منها ملك هو حافظ الصورة فى المادة ومستقب الأنواع بأشخاصها على طبائعها وكمالاتها وحالاتها المتشابهة، وما هو مظنون بل محقق معلوم، فان حافظ الصورة .. واحد لا محالة هو ملقن لأشخاصها ومعلمها ما لا تحتاة فيه إلى تعليم من خواص طبائعها التى تجرى على شاكلتها الطبيعية فى أشخاص بعد أشخاص من غير تعليم .. فى أنواع النبات والحيوان .. حافظها فى كل نوع على تبدل الأشخاص وتغيرها فى الأزمان ... هو واحد باق لا محالة غير متبدل ولا فاسد، فالأشبه والأولى فى طريق النظر يدلنا على كثرة كثيرة فى الروحانيات الملكية» (١).

فكأننا هنا بازاء تنظيم جديد لمناسبات الفعل الإلهى، فانه لما كانت صور الموجودات فى الذات الإلهية، وكان الخلق عملية ينفرد بها الله وحده دون الحاجة إلى وسائط، لذلك فان عملية الايجاد تتخذ الصورة الملائكية كمظهر تنظيمى لها، ولا يتبادرن إلى الذهن أن لهذه الملائكة أى دور فعال فى عملية الخلق كما أشر أبروقلس من قبل انسياقا مع تعاليم الأفلاطونية المحدثة، بل أن دورها الأساسى هو القيام بالتعليم والارشاد لأفراد النوع المكلفة به، فهى الحارس والحافظ والمستبقى لهذا النوع، وإذا كان المشاؤون قد وصفوا العقل الفعال بأنه «واهب الصور» فان ابا البركات يرفض هذه التسمية، ويسمى الملائكة «حافظة الصورة» وهو يستهدف من ذلك إلى استبعاد فاعلية الملائكة فى عملية الخلق، فبينما نجد العقل الفعال يهب الصور أى يخلع الوجود على الموجودات المحسوسة فيقوم بدور كونى، نجد أن الملائكة يتحدد دورها فى حفظ النوع ورعايته، أما وجود هذا النوع فيرجع مباشرة إلى قدرة الله. وكذلك فبينما نجد المشائين يركزون علمية الايجاد بالنسبة للمحسوسات فى عقل واحد هو عقل فلك القمر او العقل الفعال حسب رأى من

(١) م.س ص ١٩٧.

آرائهم، نجد أبا البركات يوزع وظيفة حفظ الأنواع الحسية على أعداد لا حصر لها من الملائكة.

وبهذا تتحدد معالم المذهب فى مواجهة العقيدة الإسلامية، فاستبعاد فكرة الوسائط والحاق القدرة الخالقة بالله وحده أمر تبتعد عنه المشائية الإسلامية ويحبذه الموقف السنى وأهل الظاهر على وجه العموم.

خاتمة :

تبين لنا خلال هذا العرض المجمل لموقف أبى البركات الفلسفى، كيف أنه حاول جاهدا أن ينتقد مذهب ابن سينا، وأن يقيم فلسفة لا تعد جديدة كل الجدة إذ أنها تتسم بالطابع الأشعرى، إلا أنه لم يستطيع أن يتجاهل الحقائق الهامة التى انتهى إليها التطور الفكرى الفلسفى عند المسلمين إلى ما بعد ابن سينا، ولذلك فقد عالج المشاكل التى تصدى للرد عليها بطريقة تأثر فيها بتيارات قد لا تتلائم مع الموقف الأشعرى إذ قد ظهر فيها أثر المناقشات المدرسية والخلافات المستعرة بين مختلف الفرق والمذاهب. فهو قد اضطر مثلا إلى أن ينساق مع التيار الأفلاطونى – كما تبين لنا ذلك – ولكنه تلقاه فى بعض المواضع مع ما تداخل فيه من عناصر مضطربة. وكذلك موقفه بصدد التنظيم الملائكى للوجود لا يخرج – فى قسم منه – عما ورد فى رسالة الملائكة لابن سينا والموقفان ترديد لموقف أبروقلس الأفلاطونى المحدث.

أما فيما يختص بالنفس الانسانية فقد تأثر بالتيار الروحى الصوفى وأوشك أن يقع – غن غير قصد – فى شباك بعض المواقف الصوفية التى لا تتفق مع تعاليم أهل السنة.

فطرافة موقف أبى البركات إذن ترجع بالذات إلى نقده لنظرية الصدور واعتراضه على تحديد فعل الخلق باتجاه واحد، وقوله بتكثر الخلق فى اتجاهات مختلفة متعددة حفظا للقدرة الإلهية.

● وأخيراً فإن هذا المذهب لا يزال يحتاج إلى دراسة تفصيلية مستوعبة وارجو بهذا البحث أن أكون قد قدمت بعض الخطوط الرئيسية لموقف صاحب «المعتبر» وكيف أنه حلقة لا بد منها في حركة التطور الفلسفي عند المسلمين من ابن سينا إلى الأفلاطونية الإسلامية عند الاشراقيين وتلامذتهم.



الفصل السادس عشر

السهروردى الاشراقى [1]

٥٥٠ - ٥٨٨ هـ

تمهيد :

لقد اعتقد الكثير من مؤرخى الفلسفة الإسلامية ان التيارات الفلسفية قد اخذت فى الانزواء والاضمحلال بعد نقد الغزالى الشديد لفلاسفة الإسلام. وقد ساعدت الظروف السياسية بعد ذلك على تثبيت نقد الغزالى للفلسفة وذلك بعد سقوط الدولة الفاطمية واندحار المذاهب الباطنية وانتصار الإسلام السنى وتكتل المسلمين حول لواء السنة لمقاومة الغزو الصليبى على العالم الإسلامى. ولكن كان يجب أن يأخذ التطور الفكرى مداه فى المحيط العقلى الاسلامى رغم وجود هذه العقبات. أو بمعنى آخر كان يجب أن يصل تطور مذهب ابن سينا الحقيقى إلى نهايته الحامسة. هذه النهاية التى أدت إلى ظهور مرحلة جديدة فى الفكر الاسلامى هى المرحلة الاشراقية، وقد تزعم هذا الاتجاه الاشراقى شهاب الدين السهروردى المقتول.

نشأة السهروردى :

هو أبو الفتوح يحيى بن حبشى بن أميرك (تصغير أمير) الملقب بشهاب الدين السهروردى المقتول. ولقد لقب بالمقتول لئلا يعتبر شهيداً. ولكن اتباعه فسروا كلمة «مقتول» بما يفهم منه أنه شهيد.

---

(١) راجع للمؤلف : أصول الفلسفة الاشراقية عند شهاب الدين السهروردى المقتول وقد آثرنا أن نقدم هنا صورة موجزة لمذهب الاشراق وأجملنا الاشارة إلى المراجع التى تؤرخ حياة السهروردى إكتفاء بما أوردناه فى دراستنا التفصيلية للموضوع، راجع ايضا للمؤلف النشرة النقدية لكتاب هياكل النور وكتاب اللمحات للسهروردى.

وقد اختلط لقب السهروردى على بعض الكتاب والمؤرخين. فخلطوا بينه وبين غيره ممن يحملون نفس اللقب كأبى النجيب عبد القادر بن عبد الله بن محمد ابن عمويه الملقب بضياء الدين السهروردى الفقيه الصوفى المتوفى ببغداد سنة ٦٥٣ هـ، وكذلك أبو حفص بن عمر بن محمد بن عبد الله بن محمد بن عمويه وهو ابن أخى المتقدم ذكره وكان فقيها صوفياً شافعى المذهب له كتاب «عوارف المعارف» وتوفى سنة ٦٥٣ هـ.

أما من حيث النشأة الأولى للسهروردى الاشراقى فإن المراجع لا تذكر تفصيلات كثيرة عن مولده وحياته الأولى، بل أن الشهرزورى تلميذه المباشر وهو (القائم بالكتاب) لا يعطى لنا إيضاحات كافية بهذا الصدد.

كان مولد السهروردى بين سنة (٥٤٥ هـ و ٥٥٠ هـ) ببلدة سهرورد من أعمال زنجاره فى عراق العجم. اتصل فى شبابه الأول بأستاذه مجد الدين الجيلى فى مراغة من أعمال أذربيجان حيث تلقى عنه أصول الحكمة والفقه. ومجد الدين الجيلى هذا هو استاذ الفخر الرازى وكانت بينه وبين السهروردى مناظرات ومساجلات. وتذكر المراجع أن السهروردى الشاب قرأ البصائر التفسيرية فى المنطق لابن سهلان الساوى على الظهير الفارسى، وكان ذلك فى مدينة أصفهان التى اتصل فيها عن كثب بمذهب ابن سينا فترجم له رسالة الطير إلى الفارسية وكانت له اجتماعات بفخر الدين المارديني، كما يذكر ابن أبى أصيبعة. ويذكر الشهرزوردى أن السهروردى كان يفضل الإقامة بديار بكر واتصل هناك بأمير خربوط عماد الدين قرة أرسلان وأهدى إليه كتاب الألواح العمادية ويرجح (ماسنيون) أن السهروردى أسس مدرسة إشراقية فى بلاط هذا الأمير، غير أننا نستبعد قيام مدرسة إشراقية خالصةفى طور الشباب من أطوار حياة السهروردى وقبل تأليف حكمة الاشراق.

على أن أهم مرحلة فى حياة شيخ الاشراق تلك التى قضاها فى حلب، حيث اجتمع بفقهائها وعلمائها فى عهد الملك الظاهر بن الناصر صلاح الدين، وتجادل معهم فظهر عليهم وبان له فضل عظيم وعلم باهر وحسن موقفه عند الملك

الظاهر وقربه وصار مكيناً عنده مختصاً به، فازداد تشنيع الفقهاء والمتكلمين عليه وعملوا محاضر بكفره سيروها إلى الملك الناصر صلاح الدين، هذا هو مجمل المحنة التى ألمت بشيخ الاشراق حيث أن جميع المؤرخين يذكرون أنه أعدم فى قلعة حلب أو فى مصر أو ترك يتضور جوعاً حتى مات فى سجنه .. الخ.

ولكن العماد الأصفهانى المعاصر لصلاح الدين يورد القصة الكاملة لمقتل شيخ الاشراق ، فيقول سنة ٥٨٨ هـ وفيها قتل الفقيه شهاب الدين السهروردى وتلميذه شمس الدين بقلعة حلب، أخذ بعد أيام، وكان فقهاء حلب قد تعصبوا عليه ما خلا الفقيهين ابن جهيل (ويذكر ابن خلكان أن هذين الشيخين هما مجد الدين وزين الدين) فإنهما قالا: هذا رجل فقيه ومناظرته فى القلعة ليست بحسن، ينزل إلى الجامع ويجتمع الفقهاء كلهم ويعقد له مجلس، فى الخلاف ما ترجح لهم عليه بحجة .. وأما علم الأصول ما عرفوا أن يتكلموا معه فيه وقالوا له : أنت قلت فى تصانيفك أن الله قادر على أن يخلق نبياً وهذا مستحيل، فقال لهم : ما حدا لقدرته أليس القادر إذا أراد شيئاً لا يمتنع عليه ؟ قالوا : بلى، قال : فالله قادر على كل شيء، قالوا إلا على خلق نبى فإنه مستحيل، قال : فهل يستحيل مطلقا أم لا ؟ قالوا. كفرت وعملوا له أسباباً لأنه بالجملة كان عنده نقص عقل لا علم، ومن جملته أنه سمى نفسه (المؤيد بالملكوت) . ويتضح من هذا النص أن المشكلة التى أودت بحياة السهروردى إنما تتعلق بموقفه من الامامة، فالسهروردى يرى أن النبوة بمعنى الامامة ممكنة دائما وفى كل عصر لحفظ النظام ولمصلحة النوع بينما يتمسك أهل السنة بالنص الدينى الذى يجعل من النبى محمد خاتم النبيين. وقد اختلفت الروايات فى طريقة مقتله فمن قائل بأنه صلب ومن قائل بأنه خنق وأخيرا ذكر بعض المؤرخون أنه منع عن الطعام حتى تلف، وكانت وفاته أو مقتله فى الخامس من رجب سنة ٥٨٧ هـ بحلب على ما يذكر ابن أبى أصيبعة وابن خلكان أما الشهرزورى تلميذه فيذكر أن أستاذه قتل سنة ٥٨٦ هـ، وأخيراً نجد العماد الأصفهانى المعاصر له يذكر حادث مقتله سنة ٥٨٨ هـ.

مذهبه :

يعتبر المذهب الاشراقى فى جملته مذهباً أفلاطونياً حمل فى جوانبه ما اشتملت عليه التيارات الفلسفية الإسلامية السابقة عليه، فتأثر بنظرية الفيض المشائية ومواقف ابن سينا وعلى الأخص فى الإشارات، ويدور المذهب حول فكرة الإشراق، فالأول أو نور الأنوار يفيض عنه النور الإبداعى الأول. وعن هذا الصادر الأول تصدر أنوار طولية يسميها بالقواهر العالية ثم تصدر عن هذه القواهر العالية أنوار عرضية يسميها بارباب الأنواع وهى أنوار تدبر شئون الأنواع الموجودة فى العالم الحسى. يضاف إلى هذا أن السهروردى قد إبتدع عالماً أوسط بين العالم الحسى والعالم العقلى أسماه بعالم البرزخ أو بعالم المثل المعلقة، ويبدو أن الوضع الأنطولوجى لهذا العالم الأوسط هو وضع المثل الرياضية المتوسطة عند أفلاطون، وإذا كان المشاؤون قد جعلوا العقول عشرة فإن السهروردى يجعل الأنوار فى أعداد لا حصر لها،بل إنه يشير إلى كثرة لا متناهية من الأنوار التى تنشأ عند تقابل الأشعة الإشراقية والمشاهدية، والتى تحدث أيضاً كنتيجة للجهات العقلية المختلفة. ويظهر أن تخطيط الوجود النورانى عند السهروردى سيصل إلى أن يصبح العالم كتلة من الأنوار ذات الطبيعة العقلية الواحدة والتى تتحرك حركات عظيمة لا متناهية فيظهر فيها الثراء النورانى الضخم مما يعبر عن ديناميكية الوجود الخصبة.

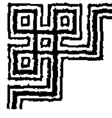
غير أن تفصيل الفيوضات الإشراقية عند السهروردى وتقسيمها إلى مراحل إنما وضع لغاية صوفية حيث أن إيضاح المراحل على هذا النحو إنما يفتح الطريق امام الواصل لكى ينتقل من مرحلة إلى أخرى تدريجيا حتى يصل إلى جوار الحق أو نور الأنوار.

وأخيراً فإن مذهب السهروردى لابد من أن ينتهى إلى واحدية وجودية نورانية، تلتقى فيها وحدة الوجود مع وحدة الشهود.

ومهما قيل عن التأثير الفارسى فى مذهب الاشراق إلا أننا نؤكد بطريقة حاسمة أن هذا المذهب هو استمرار للفلسفة اليونانية بالصورة الأفلاطونية المتأثرة بتيارات الفكر الفلسفى التلفيقى الذى راجت تعاليمه عند السريان، وانتقلت على هذه

الصورة الى المسلمين فى عصر الترجمة . أما المصطلحات الفارسية القليلة التى تشيع فى مؤلفات السهروردى فهى ليست سوى أدوات استخدمها المؤلف لإيهام القارئ بالأصل الفارسى للمذهب وذلك انقياداً مع نزعة الفرس الشعوبية وكان السهروردى منهم.



الفصل السابع عشر

الحركة الفلسفية في المغرب الإسلامى

مقدمه عامة :

نحن نعلم إن الأندلس ظلت خاضعة للخلافة الإسلامية فى المشرق إلى أن زال حكم الأمويين فى الشام عام ١٣٢ هـ . وقد استطاع عبد الرحمن بن معاوية الفرار إلى الأندلس وتكوين دولة أموية بها. مستقلة عن الخلافة العباسية فى بغداد، وقد ظلت السيادة الأموية على الأندلس زهاء قرنين ونصف، بلغت فيها الحضارة الإسلامية التى أسهم فيها اليهود والنصارى فى هذه البلاد، إبان القرن الرابع للهجرة شأوا عاليا فى مضمار التقدم والأزدهار، فأشبهت حضارة المشرق الإسلامى فى غضون القرن الثالث الهجرى مع اختلاف فى الطابع بين كل من الحضارتين. فبينما كانت الحياة العقلية فى المشرق تنضج بتشعب فى الفكر وتعقد فى المنحى وتعدد الفرق وتناحر بين المواقف والملل، نجد المغرب وقد علت ثقافته مسحة من البساطة، لا تكاد تظهر على أديمه أى انحرافات عن طلب العقيدة إلا وتصدى لها الخلفاء أو الأمراء وذوو الرأى، ومن ثم فقد غلب على أهل هذه البلاد مذهب مالك فى الفقه، وعزف مثقفوهم عن حركة الاعتزال ونزعات الفلسفة الصوفية المبالغ فيها، بحيث أننا نجد كتب عبد الله ابن مسرة القرطبى تحرق أمام عينيه حينما وفد إلى بلاد الأندلس، فى عهد عبد الرحمن الثالث مبشراً بالفلسفة الطبيعية.

ولما كان المشرق أسبق من المغرب إلى مضمار الحضارة، لهذا فقد كانت الوفود تزحف من المغرب إلى مناهل الثقافة فى بغداد ودمشق، والحجاز لكى تغترف من العلم الإسلامى فى منابعه، وازدهرت مراكز استنساخ الكتب فى الشرق، وكان اهتمام أهل المغرب فى بادئ الأمر بالرياضيات والعلم الطبيعى والطب، مع دراسة الشعر والتاريخ والجغرافيا.

ورغم انحلال دولة الأمويين فى الأندلس فى بداية القرن الخامس الهجرى وقيام دول الطوائف، إلا أننا نلاحظ ازدهار النشاط العقلى والفكرى خلال هذا القرن. فقد عرف فيه الأندلسيون الفلسفة الطبيعية ورسائل إخوان الصفا والمنطق، ثم مؤلفات الفارابى وقانون ابن سينا فى الطب.

وكان اليهود هم الذين بكروا إلى حمل لواء التفكير الفلسفى فى الأندلس فنجد تأثير الفلسفة الطبيعية فى ابن برول، وأثر إخوان الصفا فى باخيا بن فاقودا. وقد كانت هذه الحركة اليهودية فى نطاق التيار الفلسفى الإسلامى النازح من المشرق الإسلامى، فلم تكن مدرسة فلسفية يهودية كما يزعم مؤرخو الفكر اليهودى بل كانت مدرسة إسلامية أفرادها ممن يدينون باليهودية فحسب.

يبدو أنه لم يسهم فى بواكير هذه الحركة الفلسفية فى الأندلس، أفراد من المسلمين قبل عبد الله بن مسرة القرطبى، وظهر بعده ابن حزم، وابن باجة وابن السيد البطليوسى وابن طفيل، على أن ألمع شخصية ظهرت فى المغرب الإسلامى هى شخصية أبى الوليد بن رشد الذى كان لها تأثيرها الذى لا يجحد فى المغرب الإسلامى والمسيحى على السواء.

١ - ابن مسرة (١)

كان ابن مسرة يمثل الفرع المغربى لحركة الباطنية المتأثرة بتعاليم أنبا ذوقليس وليست هذه تعاليم أنبا ذوقليس المبكرة بل هى مستندة من الأنباذوقلية الجديدة التى مزجت آراء أنبا ذوقليس الطبيعية بالأفكار الغنوصية، ثم لم تلبث أن تأثرت بالأفلاطونية المحدثة فيما بعد، وقد أخذ ابن مسرة عن الغنوصية بعض أفكارها الأساسية كفكرة المادة المشتركة الخالدة، أو العنصر الأول، وأن النفس قد هبطت

---

(١) ولد ابن مسرة عام ٢٦٩ هـ، وكان ابوه عبد الله من المتصلين بحركتى الاعتزال والباطنية وقد توفى أثناء أدائه لفريضة الحاج وكان ابن مسرة قد ناهز السابعة عشر من عمره ، فاعتزل فى جبال قرطبة مع تلاميذه عاكفا على دراسة مذهب أنبا ذوقليس الباطنى، ولكنه اضطر الى الهرب إلى خارج الاندلس وزار مكة والمدينة واغترف من ثقافة الشرق ثم عاد إلى موطنه فى عهد عبد الرحمن الثالث، ولكنه عاد الى الاعتكاف فى جبال قرطبة وتوفى بها وحوله تلاميذه عام ٣١٩ هـ ومن كتبه التى عرفت «كتاب التبصرة» الذى يتضمن مذهبه الباطنى، ثم «كتاب الحروف».

من عالم إلهى نتيجة للخطيئة ، وأنها تعمل لخلاصها وعودتها عن طريق التطهر الذى لا يتحقق بدون مرشد روحى وبدون تأويل نصوص من الكتب المقدسة.

وقد صاغ ابن مسرة هذه الأفكار فى اطار مذهب فيوضات مترتبة النزول، وتنحصر مراتبها فى خمسة جواهر.

العنصر الأول أو المادة الأولية المعقولة، ثم العقل والنفس والطبيعة وأخيراً المادة الثانية، ويلاحظ أن المراتب الثانية والثالثة والرابعة والخامسة موجودة عند أفلوطين، وبذلك يختلف ابن مسرة عن فيلسوف الاسكندرية فى حقيقة الجوهر الاول فهو عند أفلوطين «الواحد» أما عند ابن مسرة فهو المادة الأولية الأزلية. وعلى الرغم من أن أفلوطين يتكلم عن الهيولى المعقول التى تعتبر مقوماً لعالم المعقولات،إلا أنه لا يضيفها إلى «الواحد» الذى يصل به إلى أعل درجة فى التجريد فيجعله نقطة رياضية فحسب. ونجد أن الكثيرين من الإسلاميين يتأثرون بفكرة الهيولى الروحية المعقولة عند أفلوطين مثل الرازى وصدر الدين الشيرازى ومدرسته فيما بعد.

أما الهيولى كجوهر فتلك فكرة لم تظهر عند مفكر إسلامى قبل ابن مسرة فيما عدا الباطنية. وقد تأثر ابن عربى بهذه الفكرة، فهو يميز ويعزى اليه الفضل الاكبر فى تنظيم جماعة ابن مسرة تنظيما دقيقاً على بين خمسة أنواع للمادة على رأسها المادة الأولى المعقولة المشتركة.

على أنه يبدو أن القول بوجود هذه المادة على رأس الفيوضات، ثم الغموض الذى يحيط بفكرة «الله» وصلته بهذه المادة أو ارتباطه بها إنما يرجع إلى المصدر الطبيعى الاول لمذهب أنبا ذوقليس، حيث يعتبر من مذاهب الدهرية التى تجحد الصانع وتضيف للمادة قوة التولد الذاتى بفعل الحركة الذاتية، وكان أنبا ذوقليس الحقيقى قد فسر هذه الحركة الخلاقة بمبدأين هما المحبة والكراهية حتى يتلافى القول بوجود إله خالف. ونجد ابن مسرة يستخدم أيضا هذه الثنائية الحركية، رغم اعتقاده بالالوهية تمشياً مع الفكر الباطنى والغنوصى بالذات، ولهذا نجد تجاوباً شديداً بين مذهب ابن مسرة ومذاهب الباطنية والشيعة الإسماعيلية. وهذا يفسر لنا سر إتهامه بالإلحاد والزندقة، وقلة عدد التلاميذ المحيطين به، وهذا لم يمنع من أن

يكون لهذه المدرسة تأثيرها الكبير على الفكر الصوفي في الاندلس. وقد قضى ابن مسرة معظم أيامه إما معتكفا في صومعته بالجبال أو فاراً من الاندلس حتى يسلم من موجات الاضطهاد التي كانت تلاحق كل مشتغل بالفكر الفلسفي أو بالافكار الباطنية في الاندلس، ولهذا نجد أتباعه يؤلفون نظاماً باطنياً سرياً ويجعلون على رأسه إماما كما فعلت الباطنية في المشرق، ويُعد إسماعيل بن عبد الله الرعيني من أبرز من عرف من أئمة هذه الجماعة في أوائل القرن الخامس الهجري.

وظهر بعد الرعيني أبو العباس بن العارف الذي أنشأ طريقة صوفية تستند إلى تعاليم ابن مسرة، وقد تتلمذ على ابن العارف تلامذة قاموا بتدعيم هذه الطريقة ونشرها وهم :

أبو بكر الملوركيني في غرناطة وابن برجان (١) في أشبيلية وقد ارتبط اسمه بابن عربي فيما بعد، ثم ابن قصي في «الغارب» جنوبي البرتغال على غرار الطرق الصوفية المعروفة ، هذا وقد شرح ابن عربي كتاب ابن قصي المعروف «بخلع النعلين» (٢).

٢ - ابن حزم (٣) :

لقد كان ابن حزم ظاهري المذهب في الفقه، واشتهر بهذا الاتجاه بين المسلمين، إلا أن الذي يهمنا في هذه الدراسة أمرين والأمر الاول اتجاهه الافلاطوني في الفلسفة، أما الامر الثاني فهو تاريخه للملل والنحل، ونراه في طوق اليمامة يتبنى موقف افلاطون القائل بأن النفس سابقة في الوجود على البدن وأنها ذات مصدر إلهي، وأن كل نفس حينما تجد نفسا اخرى شبيهة بها تتجاذب معها

(١) راجع: تاريخ الفكر الأندلسي - ترجمة حسين مؤنس.

(٢) نشره أبو العلا عفيفي في مجلة كلية الآداب - جامعة الاسكندرية.

(٣) هو أبو محمد علي بن حزم المولود في قرطبة عام ٣٨٣ هـ. الشاعر المفكر الفقيه الاصولي الاخلاقي، وكان من أنصار الدولة الاموية واشتغل بالسياسة فقد كان وزيرا للمستظهر وبعد مقتله انصرف إلى العلم وتوفى عام ٤٥٤ هـ.

وله في الفقه كتاب «الابطال» وكتاب «المحلى» وفيهما دفاع عن الموقف الظاهري، أما في الفلسفة والاخلاقيات فقد وضع كتاب طوق اليمامة في الحب، وكتاب الاخلاق والسير وفيه يصور حياة أهل عصره ثم كتاب الفصل والنحل وهو في الاديان المقارنه.

وتتجاوب فيحصل بينهما اتحاد روحى هو الحب وهو يفصل هذا الرأى استنادا إلى ما ورد بهذا الشأن فى «المأدبة» لأفلاطون، فيذهب إلى أن النفس جميلة تميل إلى كل ما هو جميل فإذا صادفته ووجدت فيه شيئا من طبيعتها الخاصة تعلقت به فوقع الحب.

وفى كتاب الاخلاق والسير : يورد ابن حزم المصطلحات الفنية التى استخدمها فى طوق اليمامة، ويضيف إليها مذكراته وتأملاته الشخصية مستعرضا جوانب الحياة الانسانية فى الاندلس على عصره.

أما فى كتاب الفصل والنحل وهو فى الدين المقارن فنراه يحصى اعتقادات البشر وأديانهم فيقسم الناس من حيث الدين وعدمه إلى صنفين : ملحدين ومؤمنين ثم يقسم كل صنف منهما إلى اثنين ، وكل دين من هذين الاخيرين إلى فريقين. وهكذا يمضى فى تصنيفه مستخدما منهج القسمة الثنائية الافلاطونية *La Dichotomie* الأمر الذى يقطع بتأثره بأفلاطون، ويدل على إطلاع واسع عميق ومعرفة شاملة محيطة باعتقادات البشر وأديانهم.

وابن حزم ينتهى فى كتابه هذا إلى القول بأن أهل الكتاب منهم من حافظ على النص دون تبديل أو تعديل أو تحوير، ومنهم من بدل فيه وحور. ويقوم التصديق بحقيقة الدين – بحسب رأى ابن حزم – على أساس : الاقرار بوحدانية الله والاحتفاظ بالنص المنزل على الأنبياء والرسل دون تعديل أو تبديل، فيصان الوحى المنزل نصا وحرفا حتى يحتفظ بتأثيره المستمر خلال العصور المتتالية، إذ هو بداية الطريق الذى يوصل المؤمن إلى السر الإلهى.

٣ – ابن باجة (١) :

عاش ابن باجة فى عصر المرابطين، وكان عصر اضطهاد للفكر وأصحابه.

(١) هو أبو بكر بن يحيى المعروف بابن الصائغ وبابن باجة ولد فى سرقسطة فى القرن الخامس الهجرى، ولسنا نعرف تاريخ مولده، ولكن المصادر تجمع على الاشارة إلى قصر حياته ووفاته عام ٥٣٣ هـ.
وقد كانت حياته مليئة بالازمات اذ اضطر الى الفرار من سرقسطة إلى غرناطة بعد احتلال الفونس الاول لمسقط رأسه ثم غادر غرناطة إلى مراكش حيث صار وزيرا فى بلاط فاس وظل بها إلى حين وفاته.
وقد عرف عن ابن باجه حبه للغزل وتذوقه للموسيقى كالفارابى، وهو بالفعل قد تأثر بالمعلم الثانى فى حياته وفى مذهب وقد أشاد ابن طفيل بعمق تفكير ابن باجة واصالته الفكرية.

وترجع أهمية هذا الفيلسوف إلى تأثيره الكبير على ابن رشد وعلى البرت الأكبر.

أما آثاره الفلسفية فلم يستطع اتمامها، وله رسالة فى المنطق ورسالة فى النفس، وأخرى فى اتصال عقل الإنسان بالعقل الفعال ثم رسالة فى الوداع، وأهم رسائله على الاطلاق رسالة تدبير المتوحد (١)

ولابن باجه شروح على كتب أرسطو وهى :

كتاب الطبيعة والآثار العلوية والتوالد وتاريخ الحيوان.

وعلى الرغم من قصر حياته إلا انه قد احاط بعلوم عصره إحاطة واسعة فدرس الطب والرياضيات وعلم الفلك.

ومما تجدر الاشارة إليه أنه كما كان ابن مسرة يمثل فى المغرب اتجاها يميل الى التصوف وإلى الادراك الذوقى لحقائق الوحى والالوهية وتحقيق السعادة واللذة عن طريق المشاهدة الصوفية (وقد سار ابن عربى فيما بعد على هذا الدرب) نجد ابن باجة يرفض هذا الاتجاه وينتقد موقف الغزالى فى المشرق الذى قال بأن العالم العقلى لا ينكشف للانسان الا بالخلوة، فيرى الانوار الإلهية ويلتذ بها لذة كبيرة، ويقول ابن باجة : أن الغزالى حسب الأمر هينا حينا ظن أن السعادة إنما تحصل للمرء عن طريق امتلاكه للحقيقة بنور يقذفه الله فى القلب. بل الحق أن النظر العقلى الخالص الذى لا تشوبه لذة حسية هو وحده الموصل إلى مشاهدة الله، أما المعرفة الصوفية بما تنطوى عليه من صور حسية فإنها تكون عائقا عن الوصول إلى معرفة الله إذ هى تحجب وجه الحقيقة.

فالمعرفة العقلية هى وحدها التى تقود الانسان إلى معرفة نفسه بنفسه ومعرفة العقل الفعال، وقد تأثر ابن رشد بموقفه هذا.

وكتاب «تدبير المتوحد» لابن باجة يبين معالم الطريق الموصل إلى العقل الفعال.

---

(١) مؤلف ناقص يقف عند الفصل السادس عشر، وكان منك قد نشر الفصول الاولى منه، ولم يلبث أسين بلاسيوس ان كشف عن الجزء الباقى إلى الفصل السادس عشر.

وتقال لفظة التدبير على ترتيب أفعال نحو غاية مقصودة، وليست هذه الغاية سوى الاتحاد بالعقل الفعال، ولهذا فان الطريق الذى يرسمه الكتاب هو المنهج الذى يسير عليه الإنسان حتى يبلغ هذه الغاية المنشودة.

ولكن هذا المنهج ليس منهجا صوفيا يستخدم فيه المريد أسلوب المجاهدة والتطهير، بل هو تبدبير الاعمال بالعقل، واستخدام الرؤية ولا يقدر على هذا غير الإنسان.

ويشير ابن باجة إلى ان تدبير المتوحد (١) يجب أن يكون صورة للتدبير السياسى فى الحكومة الفاضلة، وهنا نلمس تأثير الفارابى الواضح فى فلسفة ابن باجة. ولم يكن ابن باجة فيلسوفا نظريا فى فكرته عن الحكومة الفاضلة، أى لم تكن هذه الفكرة لديه من قبيل الأفكار القبلية السابقة على التجربة، إذ أنه كان يلجأ إلى الممارسة التجريبية لأحوال المجتمع وظروفه وأخلاقه وعاداته ويحاول إصلاحها فتنشأ لديه فكرة عن المجتمع الأمثل، ويبدأ اصلاح المجتمع من القاعدة الأولى للتجمع البشرى أى من الفرد، فتحقيق وجود الفرد أى المتوحد هو الخطوة الأولى فى اصلاح المجتمع كله فليس المجتمع شيئا بدون أفراده..

وحينما يتحقق وجود الأفراد المتوحدين ينشأ بينهما تكافل وتضامن اجتماعى، ويتمكنون من إقامة مجتمع فاضل لا يحتاج إلى أطباء أو قضاة، إذ ليس لهم من طبيب سوى الله، وهم كانبتات التى تنمى التدبير المؤدى إلى غبطة المتوحد، إذ أن هذا المجتمع الكامل ستسود فيه الفضيلة وتنفى الشرور وذلك بفضل قدرة هؤلاء الرجال على الاتصال بالعقل الفعال الذى يلهمهم طريق الحكمة والهداية.

وأما فى ظل الحكومات الحالية غير الكاملة فعل المتوحدين أن يتجمعوا فى وحدة مترابطة ليكونوا نواة للمدينة الفاضلة، وطالما لم تأخذ الجماعة بآرائهم فانهم يظلون «غرباء» فى مجتمعهم ، ذلك لأنهم مواطنو الحكومة الفاضلة الذين يبشرون بحدوثها ويتحملون فى سبيل ذلك العنف والاضطهاد ويصمدون للقوى المضادة بما تسلحوا به من جرأة روحية حمسة.

---

(١) كلمة التوحيد تشير الى الفرد كما تشير إلى الجماعة.

ولكن كيف يصل الفرد الى مرتبة المتوحد إى إلى مرتبة إلهية؟ إن الانسان يرقى صعودا من الجزئى والمحسوس - وهما الموضوع الأول للعقل - لكى يصل إلى ما هو فوق طور الإنسان، والفلسفة ترشده فى عملية الصعود، إذ معرفة الكلى تحصل من معرفة الجزئيات بماسعدة إشراق العقل الفعال من أعلى.

ويرى ابن باجة أن العقل الإنسانى يبلغ كماله بالمعرفة العقلية، وهذا النظر العقلى هو سعادته العظمى لأن كل معقول فهو غاية لذاته.

ويقطع العقل فى رحلة الصعود من أدناها - أى من الصور الهيولانية (١) - إلى أعلاها وهى العقل المفارق، وهذه الصور تؤلف سلسلة متكاملة، والعقلت حين يقطعها يجتاز هو نفسه مراحل تقابل وحدات هذه السلسلة حتى يصير عقلا كاملا ويتصل بالعقل الفعال، وواجب الإنسان أن يتصل بهذه الصور المعقولة جميعا وهى:

الصور المعقولة للجسمانيات - التصورات النفسية المتوسطة بين الحس والعقل - العقل الإنسانى فى ذاته - العقل الفعال - وينتهى إلى ادراك عقول الافلاك ثم الواحد الأول.

ولكن كيف يتم اجتياز هذه الصور؟

هناك نوعان من الصور : صور معقولة توجد فى مادة ويمكن تجريدها عنها، ثم صور معقولة مفارقة لا توجد فى مادة أصلاً.

والصور التى من النوع الأول هى معقولات هيولانية توجد فى عقل الإنسان بالقوة فإذا تم تعقلها أصبحت صورا معقولة بالفعل، والعقل الفعال هو الذى يخرجها من القوة الى الفعل، وهذه الصور المعقولة المجردة تدرك العلاقة بين الواحد الأول والماديات ، ثم تتلاشى هذه العلاقة ويدرك المتوحد هذه الصور فى ذاتها لا على أنها مجردة من مادتها، فهو هنا يصل إلى إدراك «مثل المثل» وجواهر الجواهر، فيفهم جوهر الإنسان على حقيقته ويعرف انه موجود ذو طبيعة عقلية أى «عقل»

(١) عند ابن باجة كما هو عند أرسطو، الهيولى لا توجد بدون صورة أما الصورة فقد توجد بدون هيولى وذلك فى العقول المفارقة.

وهذا هو الذى يقصده بالعقل المستفاد وقوامه العقل بالفعل الصادر عن العقل الفعال.

وإذن فهذه المعقولات بالقوة عندما تجرد من الهيولى، تصبح موضوعات للفكر، ويصبح وجودها وجود صور خالصة لم تعد متعلقة بمادة فهى عقل مستفاد.

وعلى هذا فصور الكائنات حينما تصبح معقولات بالفعل - وهذا هو الحد الاسمى الذى يمكنها بلوغه - يمكن لها أن تفكر بدورها كعقل بالفعل. وبذلك يكون هدف المتوحد أن يصل إلى التفكير فى الصور المعقولة بدون تجريدها من مادة، فكأنه بهذا يفكر فى ذاته من حيث انه سيكون حاصلا على معقولات بالفعل خالصة تماما من أى تعلق بالهيولى أى أن ذاته ستكون موضوعاً لتفكيره.

أما الصورة المعقولة المفارقة التى لم تكن أصلاً فى مادة فإنها لا تتبدل وتظل كما هى ويعقلها العقل كما توجد فى ذاتها.

وكما أن العقل المستفاد هو صورة العقل بالفعل تصبح هذه الصور المعقولة صوراً للعقل المستفاد. وكل ما هو موجود من صور فى هذا العالم مرتبطة بمادة محسوسة يوجد فى العقل الفعال بصورة معقولة مفارقة مثل وجودها عند الانسان فى العقل بالفعل، وهذا يفسر لنا كيف أن الإنسان هو أقرب الكائنات إلى العقل الفعال.

ونحد نجد عند ابن باجة إذن مستوى مثالى أول لصور المحسوسات وذلك فى العقل بالفعل ثم مستوى مثالث ثانى لهذه الصور فى العقل الفعال وهكذا يظهر اثر نظرية أفلاطون المثالية عند ابن باجة.

وكذلك فإننا نراه يشير إلى عقل واحد أزلى للانسانية أما العقول الإنسانية الجزئية فانها فانية لا تبقى بعد الموت، إذا إذا استطاعت ان تتخيل الجزئيات على نحو يجمع بين الاحساس والتعقل، وحينئذ يحق لها أن تبقى وتلقى الثواب والعقاب.

وهذا العقل الأزلى الواحد للإنسان هو الذى يصل إلى الإتحاد بالعقل الفعال،

ولهـذا فـانه لا يصل إلى هذه المرتبـة إلا النفـر القليل من بني البـشـر، وهؤلاء هم المتوحدون الذين يبلغون هذه المرتبة بأفعالهم الصادرة عن الروية وأساسها الفعل الحر الاختياري وهو الفعل الذي يشعر فاعله بغاية يقصدها وهذا هو الفعل الانساني الحق، وهو على عكس الفعل البهيمي الذي لا غاية مقصودة منه. والخلاصة أن المتوحد هو الذي يعيش طبقاً لدواعي العقل، وينعى عقله في جو من الحرية الخالصة ، ولا يتسنى له ذلك إلا باعتزال المجتمع، والعكوف على تعليم نفسه بنفسه، ثم الاتصال بقرنائه لتكوين دولة الغرباء داخل الدولة غير الكاملة، فيكونون كأصدقاء تقرر المحبة نظام جماعتهم ، وهم السعداء حقاً والخالدون الذين أصبحوا أنواراً مشرقة، تجد نفوسهم راحتها في الاتحاد بالفعل الأعلى مصدر الفيض والنور.

* * *

هذه هي جملة آراء ابن باجة التي نلمح فيها تأثير الفارابي، في كثير من المواضع، ويتضح لنا من خلالها كيف ن ابن باجة يعارض طريق الصوفية أصحاب الحكمة الذوقية ويرى أن الاتصال بالعقل الفعال لا يتم إلا عن طريق المعاناة العقلية، وللنظر في المعقولات أي باستخدام الحكمة الحبثية، فذلك هو الطريق الموصل إلى السعادة العظمى ، وهو في هذا متأثر بأرسطو، وسنرى كيف يسير ابن رشد في نفس هذا الاتجاه.

٤ - ابن طفيل :

لقد كان عصر ابن طفيل أكثر تحرراً من الناحية العقلية في ظل حكم الموحدين الذين أدخلوا الكلام الأشعري إلى المغرب، وكان لهم ولع بالفلسفة . وقد اشتهر ابن طفيل بقصته الصوفية حي بن يقظان، ولكن الغرب اللاتيني عرفه اولا من خلال نقد ابن رشد لكتاب ابن طفيل في النفس (وقد فقد هذا الكتاب)، حيث

(١) ولد أبو بكر بن عبد الله بن طفيل في قادس من أقليم غرناطة، وكان واسع المعرفة درس الطب والرياضيات والتنجيم والفلسفة ميالا لحياة العلم والتأمل وكان في مطلع حياته حاجباً لحاكم غرناطة، ثم لم يلبث ان انتقل الى مراكش على عهد دولة الموحدين وأصبح وزيراً وطبيباً للخليفة أبي يعقوب يوسف، وقد لقي ابن رشد وقدمه الى الخليفة فعهد اليه بشرح كتاب ارسطو. وقد توفي ابن طفيل في مراكش عام ٥٧١ هـ.

يعترض على توحيد ابن طفيل بين العقل الهيولانى فى الإنسان والقوة المخيلة، فهو يرى أن المخيلة يمكنها بعد طول الممارسة ان تتقبل المعقولات ومن ثم فليست بنا حاجة الى القول بوجود عقل آخر غيرها.

أما قصة حى بن يقظان فقد سار فيها ابن طفيل على منوال ابن باجة فى تدبير المتوحد من حيث اهتمامه بالعلاقة بين الفرد والمجتمع، ولكن ابن طفيل يختلف عنه فى تركيز إهتمامه على الفرد وحده، وهو لا يقصد أن الفرد يستطيع أن يعيش بمعزل عن المجتمع كما ظن بعض المؤرخين والمفسرين للقصة، إذ أنه يستمد إلهامه من إشراق العقل الفعال الذى هو مصدر العلم والمعرفة للانسان أفراداً وجماعات. وذلك على الرغم من أن القصة تبين فى الظاهر كيف يستطيع الإنسان دون استعانة خارجية أى بدون معلم أن يصل إلى معرفة العالم العلوى ومعرفة الله والخلود.

وكان ابن طفيل يحيل إشراق العقل الفعال إلى ذات الفرد فتصبح كما لو كانت قادرة بذاتها على التدرج على مراتب المعرفة حتى تصل إلى الكمال المنشود، أو كأن اشراق العقل الفعال يستتر فى اللاوعى أو فى العقل الباطن للفرد، ويكون على هذا الفرد المتوحد أن يكشف عنه بنفسه حتى يصل إلى إدراك الحقيقة الكاملة فيتضح له فى النهاية التطابق التام بين ما توصل اليه بنفسه وما يقول به الوحى المنزل على لسان النبى، فإذا أضفنا إلى هذا كيف يتم الوحى عن طريق العقل الفعال – كما يقول فلاسفة الاسلام نجد ان التكشف التدريجى للمعرفة عن «حى» الذى يتم بمساعدة العقل الفعال دون أن يدرك ذلك «حى» فى بداية الأمر – سننتهى إلى العقل الفعال ثم إلى الحضرة الإلهية ، فتنجلى لحى حقيقة معرفته وان الشريعة تتفق مع الحقيقة إذ أن لهما مصدراً واحداً، وهو لا يستطيع أن يصل الى هذه الغاية إلا إذا استعمل منهج التأويل للنصوص الدينية بتجريدها من مدلولاتها الحسية التى ما وضعت إلا لتفى بحاجة عامة المؤمنين الذين يكتفون بالظاهر وبالنظرة السطحية.

ابن سينا يرمز بحى بن يقظان إلى العقل الفعال أما ابن طفيل فانه يرمز به إلى العقل البشرى الطبيعى فى سعيه الى المعرفة وإلى الكمال حتى يتجلى له النور الإلهى وينعم بالدخول إلى الحضرة الإلهية.

تفصيل القصة :

تجرى أحداث القصة على جزيرتين الأولى يسكنها مجتمع إنسانى تقليدى تسود فيه الشهوات والنزعات الدنيا، وأهله يحاكون الحقائق بأمثلة الخيال، واعتقادهم الدينى سطحى ساذج، فهم يقبلون ظاهر النصوص بمدلولاتها الحسية، وقد جاء القرآن على هذه الصورة لكى يخاطب هؤلاء العامة الذين يرفضون جميع صور التأمل العقلى، ويعزفون عن التعمق واستبطان النصوص وتأويلها.

وقد ظهر فى هذه الجزيرة فتيان احدهما سلامان والآخر أبسال تميزا عن أهل الجزيرة بالفضل وسمو النظر العقلى وبتغلبهما على الشهوات. وكان الأول ذا نزعة عملية فنجده يساير العامة ويقبل دينهم فى الظاهر ولا يلبث أن يسيطر عليهم.

أما الثانى فانه ينزع نزعة عقلية صوفية ويعتزل مجتمع الجزيرة، ويولى وجهة نحو جزيرة مجاورة يظن أنها قفر من السكان. وهذه هى الجزيرة الثانية التى تجرى عليها احداث القصة، فى هذه الجزيرة يسكن حى – بن يقظان، وهو قد نشأ فى هذه الجزيرة، وترعرع على الفطرة، وقد يكون قد القى به فى اليم طفلا فاستقرعلى الجزيرة، أو يكون قد تولد طبيعياً من العناصر الطبيعية، وقد تكلفت به ظبية فأرضعته، وهذه إشارة إلى التكافل الموجود بين الكائنات من نبات وحيوان وإنسان. ثم أخذ يدرج فى مدارج المعرفة، فتعلم بنفسه كيف يكفى حاجاته المادية وقد كافح حى حتى خرج من الطور الحيوانى الاول ثم انبعث لديه شعور دينى مصدره التعجب من اكتشافه للنار. وهو يمضى فى حياته البريئة من المادة فيرعى النبات والحيوان ويعنى بنظافة جسمه وملبسه ويحاول تصحيح حركاته، ويقتصر فى أكله على ما يقيم الاود فلا يسرف فى الغذاء أو فى أكل اللحوم ثم هو يمر خلال حياته فى سبعة مراحل كل منها سبع سنين يصل فى نهايتها إلى حالة الفناء فيصير عقلا خالصاً فتكون روحه مرتبطة بالعالم العلوى، وتكون غايته أن يلتمس الواحد فى كل

شئ، وأن يشهد الحضرة الالهية، فيرى الطبيعة كلها تنزع إليه، ويرى التجلى الإلهى شاملاً ويكون عمره قد أشرف على الخمسين، وحينذاك يحدث اللقاء بينه وبين أبسال الذى هجر الجزيرة الاولى ليعتكف فى الثانية زاهداً فى الدنيا وفى مجتمع الناس وقد كان تفاهمهما فى بداية الأمر، ولكن أبسال فهم لغة حى، واكتشفا أن العقيدة الدينية السائدة فى مجتمع الجزيرة الاولى قد إنتهى اليها حى وعرفها بدقة أكثر كمالا بهداية العقل الفعال، وعرف أبسال أن العقيدة ما هى إلا رمز للحقيقة الروحية المحجوبة عن البشر بسبب تعلقهم بالعالم المادى المحسوس وعاداتهم الاجتماعية، وإنه لكى تنكشف جوانب الحقيقة يجب إستخدام منهج التأويل الرمزى، فالعقيدة ظاهر وباطن ولكنها فى حقيقة أمرها شئ واحد يفهمه العامة على مستوى حياتهم المادية وإدراكاتهم المشوبه بالخيال، ويفهمه الخاصة أو المتوحدون على مستوى الكمال العقلى بحسب إدراكاتهم.

وتمضى القصة فنجد حى يصحب أبسال فى رحلة إلى الجزيرة المجاورة لكى يخرج أهلها من حالة الجهل ويعلمهم أسرار الحقيقة. ولكن حى لاحظ أنه كلما أمعن فى شرحه الفلسفى كلما ازداد نفور الناس منه حتى واجهوه بالعداوة، فاضطر إلى الرحيل هو وأبسال عن الجزيرة عائدين إلى جزيرتهما الخالية، لكى يعتكفا لعبادة الله عبادة روحيه خالصة حتى يدركهما الموت. وقد أدركا بالتجربة أن مجتمع البشر لا أمل فى شفائه من الجهل والسطحية، وان الحقيقة لا يقوى على طلبها وإدراكها سوى قلة من المتوحدين ممن لهم قوة الإرادة والقدرة على التخلى عن مطالب البدن وحاجات الدنيا.

لقد اتضح لهما إذن أن العامة لا قدرة لها على إدراك الحقيقة، وأن النبى محمداً كان على حق حينما عرض عليهم الحقائق الدينية فى صورة أمثال حسية ولم يجهر لهم بالمكاشفات النورانية الكاملة، تلك التى لا يدركها سوى قلة من المتوحدين أى الفلاسفة المتصوفين.

* * *

ما الذى يقصده ابن طفيل من قصته؟

لقد قال البعض إنه يقصد من ورائها إستعراض أحوال الانسان لو لم ينزل عليه وحي، وكيف أنه يستطع وحدة بدون معلم أن يصل إلى حقائق الوحي وأصول العقيدة.

ويرى البعض الآخر أنه يقصد بهذه القصة بيان التطابق بين النقل والعقل، بين الدين والفلسفة من حيث أنهما يعبران عن حقيقة واحدة، فالدين يصورها بصورة حسية والعقل يكتشفها ويصوغها فى قالب عقلى.

على أن ما أورده ابن طفيل من تقابل بين العقيدة والفلسفة قد يوحى بأن ثمة تعارضاً بين الدين والفلسفة وأنه لا التقاء بينهما بدلالة نفوز العامة من شرح الفيلسوف للعقيدة، ولكن الواقع أنه لا يوجد أى تعارض مطلقاً كما ذكرنا وأن التعارض يرجع إلى اختلاف مستوى الإدراك عند كل من العامة والفلاسفة.

وعلى أية حال فإن هذا الموقف يرجع إلى ما سبق أن أشار إليه الغزالى من ضرورة حماية عقيدة العوام من مغبة النظر العقلى ومخاطره، ولهذا فقد ميز بين مفهوم العامة للدين ومفهوم الخاصة له. وهذا لا يقدح فى الدين نفسه.

غير أننا نلاحظ أن هذه القصة إنما تصل بنا إلى نتيجة مؤداها أنه فى الوقت الذى يمكن فيه تبرير إرسال الرسل إلى عامة الناس الذين يعجزون عن الوصول إلى أصول العقائد بدون معلم أو مرشد خارج عن أنفسهم، نجد أ المتوحدين ليسوا بحاجة إلى الرسل لانهم يستطيعون الوصول الى حقائق الوحى بعقواهم وبهداية العقل الفعال.

وأخيرا فإننا نرى كيف أن ابن طفيل قد نجح فى التعبير فى هذه القصة عن التقاء الحكمة المشرقية بالفلسفة اليونانية، وأن محاولته هذه تعد استمراراً لمحاولات ابن سينا والسهروردى بهذا الصدد.

ثم أن محاولة الربط بين العقيدة والفلسفة باعتبارهما وجهين مختلفين لحقيقة واحدة، واستخدامه التأويل بهذا الصدد، وهذه المحاولة سيتردد صداها عند ابن رشد معجبا بابن طفيل، ولكنه لم يشاركه نزعته الصوفية الافلاطونية ، وسار فى طريق تخليص الارسطية من الشوائب الافلاطونية كما سنرى .




الفصل الثامن عشر




(تابع) الحركة الفلسفية في المغرب الإسلامي

أبو الوليد بن رشد (١)

الشارح الأكبر

(٥٢٠/ ٥٩٥هـ ـ ١١٢٦/ ١١٩٨م)

نشأته وسيرته:

هو أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد المولود فى قرطبة سنة ٥٢٠هـ ١١٢٦م وكانت قرطبة فى ذلك العصر من أهم مراكز العلم والحضارة الاسلامية فى الاندلس. أما أبوه فهو القاسم أحمد قاضى قرطبة، وكان جده أبو الوليد من ألمع فقهاء الاندلس وأكثرهم تضلعا، وقد ولى منصب قاضى القضاه فى الاندلس،

(١) استقينا ما أوردناه عن ابن رشد من المصادر التالية :

– تاريخ الفلسفة فى الإسلام : تأليف دى بور ترجمة محمد عبد الهادى أبو ريدة. الطبعة الثالثة ١٩٥٤ ص ٢٩٤.

– تاريخ الفكر الأندلسي : تأليف أنجيل جنثالث بالنثيا، ترجمة حسين مؤنس ص ٣٥٣ وما بعدها.

– ابن رشد وفلسفته الدينية : للدكتور محمود قاسم.

– مناهج الأدلة فى عقائد الملة لابن رشد : مقدمة وتحقيق الدكتور محمود قاسم.

– ابن رشد : عباس محمود العقاد ، سلسلة نوابغ الفكر العربى).

– تاريخ الفلسفة العربية : حنا الفخورى – الجزء الثانى،

– مقال ابن رشد : كارادفو (دائرة المعارف الاسلامية).

- *Munk, Mélange de Philosphie Juive et Arabe, Paris 1859.*
- *Ernest Renan : Averroes et l'Averrisme, Paris 1900.*
- *Gauthier : (L.) Iben Rochd, Paris, 1900.*
- *Quadri : Lea Philosophie arabe dans l'Europe médiévale des origines a Averroes, traduit par Roland Huart, Payot, Paris 1947.*

وعرفت له مباحث جليلة فى الفلسفة وفى الفقه وفى الشرعيات على وجه العموم.

نشأ ابن رشد إذن فى بيت علم ودين فأقبل منذ نعومة أظفاره على ضروب المعرفة التقليدية التى كان يموج بها العصر، وكان يحدوه شغف كبير للاستزادة ومتابعة القراءة والدرس، ودرس ابن رشد الفقه أولا على مذهب مالك، ثم عكف على الادب شعره ونثره فأخذ منهما بنصب كبير ولم يفرغ من دراسته الادبية حتى انصرف إلى الطب والرياضيات والحكمة. وكان من بين أساتذته فى هذه العلوم، ابن بشكوال، وابن مسرة، وأبى جعفر هارون.

وسمع به عبد المؤمن الموحدى الذى خلف ابن تومرت ، فدعاه إلى مراكش واستعان به فى إنشاء المدارس ومعاهد العلم وتنظيمها.

وبعد هذه الفترة نجد أن ابن رشد يتصل بأبناء زهر الاطباء، فتكون ثمرة هذا الاتصال كتاب «الكليات» وقد ألفه ابن رشد فى مباحث الطب النظرى وقد عرف هذا الكتاب عند الأوربيين فى القرون الوسطى باسم Colliget وقد أكمل أبو مروان بن زهر الجزء العملى لهذا الكتاب فى كتاب أسماه «التيسير» ويقال أن أبا مروان وضعه بإيعاز من ابن رشد لتكتمل به الموسوعة الطبية العربية.

ونجد أن ابن رشد بعد ذلك يتصل بأبى يعقوب يوسف حوالى سنة ١١٦٩م وهو الذى خلق أباه عبد المؤمن على دولة الموحدين فى مراكش . وكان أبو يعقوب محبا للعم والعلماء، ميالا للفلسفة ومباحثها. وكان وزيره ابن طفيل قد أشاد فى مجلسه بذكر ابن رشد ومنزلته العملية، فاستدعاه الخليفة ، وأكرمه، وجعله من خاصته. وتحقق الخليفة من فضله وعمله، فقد لاحظ انصرفه إلى الدرس والمطالعة، وابعاده عن مجالس اللهو، فعينه قاضيا فى اشبيليه عام ١١٦٩م، ثم عينه سنة ١٧٧١م قاضيا فى قرطبة، ثم استدعاه عام ١١٨٢م وعينه طبيبا خاصا له، ثم لم يلبث أن عينه قاضيا لقضاه قرطبة.

وفى خلال هذه الفترة، وأثناء صلته بأبى يعقوب، عكف ابن رشد على تلخيص كتب أرسطو وتفسيرها، وتوصل إلى تلخيصها ـ إلى حد ما ـ من شوائب الأفلاطونية المحدثة. ويقال أن ذلك كان بفضل توجيه ابن طفيل له بعد أن شكا إليه

الخليفه من عموص النصوص الارسطية المترجمة إلى العربية.

وظل ابن رشد محتفظا بمكانته الممتازة لدى أبي يوسف الملقب بالمنصور والذى خلف أباه «أبا يعقوب» في الحكم عام ١١٨٤م. ولكن ارتفاع منزله أبي الوليد لدى بيت الخلافة أثار الحسد والحقد عليه لدى الفقهاء الأمر الذى دفعهم إلى توجيه تهمة الكفر والزندقة إلى الفيلسوف ابن رشد عام ١١٩٥م. وقد اختلف الروايات فى طريقة تكفيره، إلا أنها ترجع فى مجملها إلى اشتهاره بالتبحر فى علوم الاوائل من الفلاسفة. واجتمع له فقهاء قرطبة وقضاتها، واستجوبوه ، ثم عملوا محضرا بكفره وزندقته واتهموا تعاليمه بأنها كفر محض، وصرحوا باللعنه على من يقرأه، فأمر ا الخليفة بإحراق كتبه علانية ومنع تداولها ، وسرى هذا الامر على كتب الفلاسفة جميعا فأحرقت، ماعدا كتب الطب والحساب ومبادئ علم الهيئة.

وقد كان من الممكن أن تؤدى هذه المحنة بحياة ابن رشد لولا بقية تقدير لهذا الفيلسوف فى نفس الخليفة الذى أمر بالاكتفاء بنفيه إلى قرية يهودية تقع إلى الجنوب الشرقى من قرطبة وتسمى ايسانة.

وحقيقة الأمر أن أبا يوسف ــ وكان فى حرب مع ألفونس التاسع ملك قشتالة ــ أحس بحاجته إلى استجلاب رضا الشعب ومؤازرته له، وكانت للفقهاء سلطة كبيرة على جموع الناس وكافتهم، فاستجاب أبو يوسف لدعواهم وأنزل العقاب بأبى الوليد، وهذا هو السبب الحقيقى لنكبة ابن رشد . وظروف المحنة هنا تكاد تتطابق مع ظروف المحنة التى أودت بحياة السهروردى الشاب فى المشرق الذى تألب عليه الفقهاء فاستجاب صلاح الدين لدعواهم إبان فترة الحروب الصليبية. ولكن الخليفة ما لبث ــ بعد أن هدأت الاحوال ــ أن أخلى سراح ابن رشد، وأباح دراسة الفلسفة ، ويقال أن جماعة من وجهاء أشبيليه توسطوا لدى الخليفة للإفراج عن الفيلسوف ، فأفرج،ودعاه إلى بلاطه فى مراكش ، حيث توفى سنة ٥٩٥هـ / ١١٩٨م وعمره اثنتان وسبعون سنة، ودفن بمراكش ثم نقل جثمانه إلى قرطبة حيث دفن إلى جواره أجداده.

آثـــــاره:

أولا ـ مؤلفاته الفلسفية والكلامية التى وضعها بنفسه :

١– تهافت التهافت.

٢– المقدمات فى الفلسفة وهو فى اثنى عشر مقالة معظمها فى المنطق.

٣– مقالتان عن اتصال العقل الفعال بالانسان وموجز فى المنطق.

٤– رسائل أخرى بقيت لنا ترجماتها العبرية.

٥– فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال .

٦– الكشف عن مناهج الادلة فى عقائد الملة، وتعريف ما وقع فيها بحسب التأويل من الشبه المزيفة والبدع المضلة.

ثانياً ـ مؤلفاته فى الفقه والفلك والطب :

١– بداية المجتهد ونهاية المقتصد.

٢– رسالة عن «حركة الفلك».

٣– كتاب عن « استدارة فلك السماء والنجوم الثابتة».

٤– مختصر لكتاب المجسطى ، ولدينا ترجمة عبرية له.

٥– كتاب الكليات.

٦– وضع ابن رشد شروحا على أرجوزة ابن سينا فى الطب ، وشروحا على بعض مؤلفات جالينوس.

ثالثاً ـ شروحه على مؤلفات أرسطو:

١– وضع ابن رشد شروحا مطولة لكتب أرسطو التالية : البرهان السماع الطبيعى، والسماد والعالم ، والنفس ، وما بعد الطبيعة.

٢– وضع ابن رشد أيضا شروحا متوسطة للكتب السابقة، وأضاف إليها شرحا للاورجانون، ومعه كتاب إيساغوجى لفرفوريوس وشروحا لكتاب «الكون والفساد» و « الآثار العلوية » و«الإخلاق إلى نيقوما خوس».

٣ - ولابن رشد شروح صغرى للكتب السابقة ما عدا كتاب الاخلاق وكتاب الطبيعيات الصغرى .

وقد شرح ابن رشد كذلك المقالات التسع الاخيرة من كتاب «الحيوان» وتوجد ترجمات لاتينية لهذه الكتب كلها، كما توجد تراجم عبرية لأكثرها أما فى العربية فلم يبقى منها إلا القليل.

ولابن رشد تلخيص لكتاب الجمهورية الأفلاطونية، سماه «جوامع سياسة أفلاطون» .

مجهوده الفلسفى :

لا نريد أن نعرض بالتفصيل لمجهود ابن رشد الفلسفى ـ وقد نتصدى لهذا العمل فى موضوع آخر ـ ولكننا نكتفى باستعراض الخطوط العريضة لعمله فى هذا المجال.

١ - ابن رشد وارسطو : كان ابن رشد يعتقد أن الحق ما جاء به أرسطو ، ولهذا نراه يستصغر شأن علم الكلام الاسلامى وينتقد مدارسه، لان هذا العلم ـ فى نظره يحاول أن يثبت أشياء يتعذر إثباتها عن طريق منهاجه. وقد تعصب ابن رشد للمنطق الارسطى وكان يرى أن سعادة الانسان تكون على قدر مرتبته فى معرفة المنطق.

وكذلك فقد تصدى لشرح النصوص الارسطية ولخصها وعلق عليها ، وحاول جاهداً تخليصها من الشوائب الافلاطونية الحديثة، ومع هذا فلا يمكن أن يقال أنه اقترب تماما من أرسطو الحقيقى، بل لقد تأثر ببعض آراء الشراح وكانت له تفسيراته وآراؤه الخاصة التى يعرضها فى سياق شروحه ومؤلفاته.

٢ - التوفيق بين الفلسفة والدين ـ على أن أهم مواقف ابن رشد وأكثرها صالة فى مجال النظر الفلسفى هى محاولة التوفيق بين الحكمة والشريعة أى بين لفلسفة والدين. ويرى ابن رشد أن ما جاء فى الكتاب حق وأن الإيمان به واجب، كذلك فإن الدين يوجب النظر العقلى الفلسفى ، إذ الفلسفة لا تناقض الدين بل

تدعمه وتفسر رموزه. والعلم على وجه العموم موافق للدين، موافق للعلم وحقيقة الامر أن للشرع ظاهرا وباطنا فإذا خالف الظاهر الباطن وجب رويله، ولكن التأويل يجب أن يُحصر فى أهل البرهان *أى* الفلاسفة، فهم وحدهم الذين يستطيعون فهم مراميه على ضوء العقل، والعقل هو الذى يبين ما يمكن تأويله وعلى أى وجه يكون التأويل، وهو الذى يكشف عن الحقائق العليا، على أنه يجب حجب تأويلات الفلاسفة عن العامة. ولا يصح تأويل النصوص الدينية على طريقة المتكلمين ،لان أدلتهم لا تثبت للنقد وكذلك أيضاً براهين الفارابى وابن سينا القائمة على معنيى الوجوب والإمكان.

وينتهى ابن رشد إلى إثبات أن الشريعة تتفق مع الحكمة، فالعلاقة بينهما كالعلاقة بين النظرية والتطبيق. فبينما تبحث الفلسفة عن الحق المطلق وهو أسمى دين نجد المجال الصحيح للدين ينحصر فى إصلاح الناس بأخذهم بالطاعة والاعمال حتى تتحقق سعادتهم فى المجتمع، وعلى الرغم من اتفاق الدين مع حقائق العلم والفلسفة عن طريق التأويل إلا أنه لا يستهدف إعطاء الناس علما بل يوجههم إلى ما فيه خيرهم فى الدنيا والآخرة.

٣- الله والنفس والعالم : حاول ابن رشد التوفيق بين القول بحدوث العالم ـ على رأى الغزالى ـ والقول بقدمه عند المشائين. ولكنه أظهر فى محاولته هذه ابتعاداً عن الموقف الأول مما سجل اقترابا ظاهراً من الموقف المشائى ، فهو يرى أن العالم فى جملته وحدة أزلية ضرورية لا يجوز عليه العدم، ولا يمكن أن يكون على غير ما هو عليه. والوجود لا يصدر عن العدم وكذلك فإن العدم لا يحصل من الوجود لأن كل ما يحدث هو خروج من القوة إلى الفعل ورجوع إلى القوة بعد الفعل.

ويتألف الوجود الطبيعى من الصورة والهيولى ـ كما يقول أرسطو ـ ولا انفصال لإحداهما عن الأخرى إلا فى الذهن، وبذلك تبطل دعوة أفلاطون فى قوله بالصور العيانية المثالية.

وتنتظم الموجودات فى مراتب فتوجد الصورة المادية أو الجواهرية فى مرتبة وسطى بين العرض المجرد والصورة المفارقة وكذلك فإن الصورة الجوهرية متفاوتة المراتب

أيضاً، وهى حالات متوسطة بين القوة والفعل.

وتؤلف الصور جميعاً من الذات الإلهية. وهى الصورة الأولى للعالم ـ إلى الصورة الهيولانية ـ وهى أدنى الصور ـ سلسلة واحدة متصلة بعضها فوق بعض .

أما العالم أو الكون الذى يخضع للتغير فإنه من حيث أزليته يستلزم حركة أزلية تفتقر بدورها إلى محرك أزلى إذ أن العالم غير حادث أو ممكن بل هو كل متحرك منذ الازل ضرورة، وله محرك أزلى هو موجود ومنشئ نظامه البديع بتوسط العقول المحركة المختلفة بالنوع.

والله عاقل ومعقول معاً، ووجوده عين وحدته، إذ الوجود والوحدة فيه ليستا زائدتين عن الذات والله لا يعلم الكليات ولا الجزئيات فذاته منزهة عن كليهما ، ومع ذلك فإن العلم الالهى هو الذى يوجد العالم ويحيط به. والله هو المبدأ والصورة الاولى، والغاية لكل شئ، وهو نظام العالم، وملتقى جميع الاضداد.

وأما الموجودات العقلية فإنها مراتب بعضها فوق البعض الآخر، وهى عقول مفارقة غير مادية لا تقبل الانفعال. ولكل منها فلكة الخاص به، وكلما ابتعدت عقول الأفلاك عن المبدأ الأول كلما قلت بساطتها. وهذه العقول تعقل ذاتها وتعقل المبدأ الأول. والعقل الفعال آخر العقول الكونية وهو عقل واحد متصرف فى النوع الانسانى.

فإذا ما انتهت سلسلة العقول الكونية عند هذا الحد تنازلاً بدأت مرتبة الصور العقلية المخالطة للمادة وهى النفس الانسانية. والنفس عند ابن رشد كما هى عند أرسطو متعلقة ببدنها تعلق الصورة بالهيولى. ولكن هذه النفوس الجزئية غير خالدة فهى تفنى بفناء الجسد، وبينما نجد أرسطو يؤكد فناء العقل الهيولانى فإن ابن رشد على العكس منه ـ وانسياقاً مع ثامثيوص ـ قد جعل من هذا العقل جوهرا أزليا فوق طور النفس لا يعتريه الفناء ثناء شأنه فى ذلك شأن العقول المفارقة والعقل الفعال. وقد ألحق ابن رشد وظيفة العقل الهيولانى عند أرسطو بما يسميه بالعقل المنفعل الذى يعتبر مجرد استعداد النفس ، وهو يوجد فى الإنسان ويفنى بفنائه .

على أن العلاقة بين العقل الفعال وهو عقل نوع الإنسان، والعقل الهيولانى

القابل يحيط بها كثير من الغموض. فلا يمكن أن نحدد أسلوب نتعقل الأشياء بوضوح عن طريق علاقة بين عقلين مفارقين كل منهما عقل هو جوهر أزلي وكيف تتحقق الازلية والمفارقة والخلود لعقل هيولاني ؟

إن موقف ابن رشد بهذا الصدد يبتعد كثيرا عن الموقف الارسطى كما بسطه المعلم الاول فى كتاب النفس.

ويرى ابن الرشد أن تفاوت الأفراد فى معرفتهم العقلية إنما يرجع إلى مدى قدرة العقل القابل عند كل منهم لتلقى الصور المعقولة من العقل الفعال.

٤- نظرية الاتصال بالعقل الفعال: كيف يتم إذن الاتصال بين النفس الانسانية والعقل الفعال؟ أو بمعنى آخر تحصل النفس على الصور المعقولة؟

لقد سبق أن أشار ابن باجة وابن طفيل إلى هذه النظرية قبل ابن رشد.

ويرى ابن رشد أن الاتصال ممكن على هذه الارض ويرجع إلى طريقين :

طريق الادراك العقلى، وطرق الحدس الصوفي وهو يرفض إمكان الاتصال باتباع الطريق الصوفى الهابط من الذات الإلهية، ويرى على العكس من ذلك أن الاتصال ممكن عن طريق الادراك العقلى الصاعد الذى يبدأ من المحسوس وينتهى إلى الصور المعقولة التى هى فعل محض، وهذا الطريق الاخير ميسور لكل إنسان، وأما اتصال الصور المعقولة بنا فباطل ، وتزداد السعادة الانسانية بزيادة الاتصال.

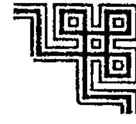
٥- خاتمة: كان لآراء ابن رشد تأثير كبير على محاولات التوفيق بين الدين والفلسفة عند الفلاسفة اليهود والمسيحيين فى الغرب المسيحى وقد تأثر بآرائه القديس توما الاكوينى، ونشأت رشدية لاتينية تتعصب لآراء الشارح الكبير وتنهج منهجه.

ولاشك أن محاولة الفيلسوف اليهودى باروخ اسبينوزا فى التوفيق بين الفلسفة والدين ، وتأويل النصوص الدينية لكى تلتقى مع دواعى النظر العقلى ـ لاسيما فى مقالة فى اللاهوت والسياسة ـ إنما ترجع فى جملتها إلى مجهود ابن رشد وأثره فى هذا المجال .

﴿ ملحق ﴾

دراسة تحليلية مقارنة
ين المنطق والنحو
ورأى الفارابى فيها



القسم الأول

دراسة تحليلية مقارنة بين المنطق والنحو وراى الفـــارابى فيهـــا

الدكتور محمد أبو ريان ـ مصر

مقدمة عامة ـ

بالامس القريب احتفل الباحثون بذكرىسيبوية عملاق النحو العربي. واليوم نجتمع في حاضرة العباسيين لنتذاكر معاً أمجاد فيلسوف عربى ترتبط عبقريته الفكرية بدراسات المنطق الارسطى على وجه الخصوص، ومن هنا جاء البحث الذى أقدمه الى هذا المؤتمر الموقر، وهو الصلة بين سيبوية ومنطق الفارابى ، أى عن مدى الارتباط بصفة عامة بين المنطق والنحو ، واضعين فى اذهاننا أن يكون منطلقنا فى هذا البحث من أقوال الفارابى ، التى تثير امامنا فى هذا المجال مشكلات عدة.

واذا كان كل موضوع إنما يبدأ بخلفية تاريخية، ومن ثم فقد اتضح لنا بصفة مبدئية ان هذه المشكلة بدأت على وجه الخصوص عند السفسطائيين، ونحن نعرف كيف اهتم هؤلاء الشكاك اليونانيون بمبدأ النسبية واستطاعوا عن طريق التلاعب بالالفاظ ان يضعوا امام الذهن مشكلة المنطق بكاملها ، أى مشكلة قوانين الفكر الاساسية، وكانت اللغة وضبطها هى الاداة التى تمكن بها السفسطائيون من هدم أسس الفكر ومعطياته. وكان على «سقراط» أن يقوم بدوره البطولى فى عالم الفكر فيحدد معانى الألفاظ، ويُعيد إلى التصورات العقلية مكانتها فى عالم الفكر الإنسانى. وقد أكمل أرسطو المنطق وكانت النقطة الرئيسية التى نجح أرسطو فى معالجتها هى أنه ربط بين احوال النفس والفكر وبين ألفاظ اللغة، أى حدد مباحث الألفاظ وقسمها على ضوء مباحثه فى التصورات.

واذا كانت اللغة ، وهى موضوع ضبط علم النحو، انما تنتظر الى الالفاظ من ناحيتين، والاولى من حيث أفرادها وتقسيمها الى اسماء وافعال وحروف ... الخ ، والثانية من حيث تركيبها، أى ارتباطها على هيئة جمل Sentences مفيدة، فكذلك الحال فى الفكر وهو موضوع المنطق، فإن أرسطو يقسمه إلى الأفكار المفردة وهى التصورات Concepts ولأفكار المرتبطة فيما بينها وهى القضايا Prop-ositions إذن فتقسيم ارسطو المنطقى للتصورات يتفق تماما مع التقسيم اللغوى للالفاظ ، هذا فضلاً عن أن المعلم الأول (١) قد أقام لوحة مقولات، Cotegories على اساس لغوى، كما يقول ترندلبرج Trendleberg ، وكما هو واضح من سياقها.

فإذا انتقلنا الى المدرسة الرواقية فأننا نلاحظ ازدياد ارتباط المنطق بالنحو فى هذه المدرسة عنه عند ارسطو. فالرواقيون يقسمون المنطق الى الخطابة التى هى نظرية القول المتصل،و الى الديالكتيك وموضوعه القول الذى يتوزع بين السائل والمجيب، ولما كان الفكر والتعبير مرتبطين أشد الارتباط . لهذا فقد انقسم الديالكتيك إلى قسمين عند الرواقيين، احدهما يدرس التعبير والآخر يدرس ما يعبر عنه. أو بمعنى آخر ، فإن الديالكتيك له صورتان رئيستان وهما اللفظ والفكر. وأستمرت الصلة تتوثق وتزداد بين المنطق والنحو عند شراح أرسطو فى العصور التالية وذلك حتى مطلع العصور الوسطى فى الشرق والغرب.

ففى المشرق العربى، أى إبان ازدهار الحركة المنطقية والفكرية فى الاسلام اتخذت مشكلة هذه الصلة شكل حوار مفتوح بين النحويين والمناطقة

والحق أننا لا نستطيع أن نصدر احكاما سريعة فى هذا النوع، إذ أنه لم يكتب إلى الآن تاريخ حقيقى للنحو العربى حتى تتضح من خلاله العوامل التى اثرت فى نشأته، وهل كان المنطق من بينها حقاً به.

ويمكن وضع فرض أولى قبل المعالجة التاريخية والموضوعية لهذه المشكلة. فالنحو قد اكتملت اسبابه واصبح صناعة فى نفس الوقت الذى ترجمت فيه

(1) Mckoen, R, the Basic work of Aristotle, Gategorias, ch, 5

كتب المنطق الى اللغة العربية، أى قرابة منتصف القرن الثانى للهجرة، فهل يمكن القول افتراضا بأن النحو قد وضع علي يد الخليل وسيبويه بتأثير من المنطق؟ واذا اعوزنا الدليل التاريخى، فربما استطعنا عن طريق التحليل الموضوعى ان نصل الى التدليل على صحة هذا الفرض الاولى الذى وضعناه. ويجب أن نشير فى وضوح، الى أن مشكلة الصلة بين المنطق والنحو العربى ظهرت واضحة فى القرن الثالث الهجرى، واتخذت شكل خصومه عنيفة فى القرن الرابع الهجرى، حينما تغلغلت العلوم الفلسفية فى عقول الناس وركبت موجة الثقافة الإسلامية إبان ازدهارها.

الفارابى واسهامه فى حل هذه المشكلة:

واذا كان الموضوع يثير اهتمامنا بصفة علمة، الا أنه يتعين علينا، ونحن بصدد الاحتفال بذكرى الفارابى، ان نحدد مدى اسهام المعلم الثانى فى هذه المشكلة وفى محاولة تحديد الصلة بين المنطق والالفاظ على وجه العموم. وقد خصص ابو نصر بالفعل مواضع متعدده، فى رسائله ، وفى كتبه لبحث هذا الموضوع،يذهب الفارابى فى كتبه الهام « إحصاء العلوم» إلى القول :

« فصناعة المنطق تعطى بالجملة القوانين التى شأنها أن تقوم العقل وتسدد الإنسان نحو طريق الصواب، ونحو الحق فى كل ما يمكن أن يغلط فيه من المعقولات، والقوانين التى تحفظه وتحوله من الخطأ والزلل والغلط فى المعقولات، والقوانين التى يمتحن بها فى المعقولات ما ليس يؤمن ان يكون قد غلط فيه غالط.» (١).

يتضح لنا من هذا النص ان الفارابى يرى ان صناعة المنطق ترتبط ارتباطا وثيقا بالمعقولات، اى بالفكر. فالمنطقى هو الذى يضع القوانين الانسانية التى تعصم الذهن من الوقوع فى الخطأ فى عمليات الفكر، اى أن المنطق عند الفارابى علم ينصب على المعقول وليس على المحسوس، حيث يبحث فى العلاقات Relations والروابط المعقولة بين أفكار Ideas وليس بين أشياء أو موجودات حسية.

---

(١) الفارابى ، إحصاء العلوم، تقديم وتحقيق وتعليق د. عثمان امين، دار الفكر العربى، ص ٥٣

والواقع أن هذا الموقف من جانب الفارابى قد تجاوزه المناطقة الإسلاميون ولايسما الاصليون منهم، وذلك حينما اعتبروا أن ما فى الذهن هو بعينه فى العيان، وبدا اصبح المنطق الصورى منطق وجود وليس منطق فكر فحسب. ذلك لان هؤلاء اكتشفوا ان العلاقات والروابط التى توجد بين الموجودات أو الاعيان، كما يقول الاسلاميون. وهناك مباحث عديده فى المنطق الاسلامى لاحصر لها تتجه هذا الاتجاه، ومع ذلك فالفارابى حينما يتكلم فى موضع اخر عن علاقة المعقولات بالالفاظ واما موضوعات المنطق وهى التى فيها تعطى القوانين فهى المعقولات من حيث تدل عليها الألفاظ والالفاظ من حيث هى دالة على المعقولات (٢) فأننا نراه يشير الى أن الالفاظ انما تدل على المعقولات، والمعقولات تدل على الالفاظ. ومعنى هذا أن هناك علاقة وثيقة بين اللفظ ومحتواه Content المعقول ، اى بين الفكر واللغة، ولا يمكن أن يوضع معقول أو فكر تحدده قوانين معينة فى قوالب، اى الفاظ، لاقوانين لها ولا قياس ولا موازين تحددها، ومن هنا جاءت الرابطة الوثيقة بين المنطق والنحو من حيث ان النحو هو علم ضبط اللغة التى هى قواليب الفكر ، ومن ثم فان قوانين ضبط هذه الالفاظ لابد من ان تتطابق مع قوانين ضبط الفكر الذى يشكل محتوى هذه الالفاظ لان الالفاظ فى معظمها غير عملية،أى انهاأاصوات دالة على معان فى معظمها ـ ولا يمكن للمعنى Meaning ان يرتبط بلفظ غير دال عليه دلالة محكمة بناء على الرباط الوثيق بين الفكر واللغة الذى اكتشفه علماء اللغة. اذ ليست اللغة مجرد اصوات، بل هى اصوات لهادلالات ومعانى، وهذا هو الاساس فى اللغةالتى تخضع للقياس النحوى.

وفى نظرى استطيع أن أصنف الألفاظ التى تكون من هذا النوع فى جميع اللغات وأميزها عن الألفاظ التوقيفية ، اى ذات الدلالة التعسفية كأسماء الأعلام التى قد لا تعنى شيئاً. فالطائفة الأولى من الالفاظ هى التى أطلق عليها ألفاظ منطقية Rational words أما الطائفة الثانية طائفة الألفاظ الخالية من الدلالة Meaningless وهى الالفاظ اللامنطقية Irrational أو غير المعقوله.

---

(١) المرجع السابق ص ٥٩.

ثم يؤكد لنا الفارابى الصله بين المنطق والنحو فى موضوع آخر بقوله :

«وهو يشارك النحو بعض المشاركة بما يعطى من قوانين الألفاظ، ويفارقه فى أن علم النحو انما يعطى قوانين تخص الفاظ امه ما ، وعلم المنطق يعطى قوانين مشتركة تعم الفاظ الامم كلها، فأن فى الالفاظ احوالا تشترك فيها جميع الامم مثل ان الالفاظ منها مفردة ومنها مركبة. والمفردة اسم وكلمة واداة ، وأن منها ما هى موزونة وغير موزونة، وأشباه ذلك»(١)

وفى تفسير العبارة الأخيرة التى تذكر أن هناك اختلافات بين لغات الامم يختص بالالفاظ يورد الفارابى النص التالى:

« وها هنا أحوال تخص لساناً دون لسان مثل إن الفاعل مرفوع والمفعول به منصوب والمضاف لا يدخل فيه الف ولام التعريف: فأن هذه وكثيرا غيرها يخص لسان العرب .» (٢)

يبقى اذن ان فروقا غير جوهرية قد يخالها البعض فروعاً أساسية بين الألفاظ كما تصور الفارابى، لاسيما حين استعرض الاختلافات الموجودة بين لغات الجنس البشرى لكن هذه الفروق ليست بين الالفاظ ذاتها بقدر ما هى علامات البناء الصرف والتعريف وغير ذلك. وقد ادرك هذا الموقف من المناطقة المعاصرين لودفيج فيتجنشتين فى قوله وكل علامة معرفه إنما تدل على معناها بواسطة العلامات التى تم تعريفها (٣) ، وقد تختلف اللغة العربية مثلا فى امرها ، فقد يرى النحوى العربى ان هناك الفاظ ممنوعه من الصرف مثلا ، او قوانين معينة لاستخدام ادوات التعريف أو أسماء الإشارة ... الخ.

ولكن هذه الإختلافات والفروق لا تشكل عبئاً كبيراً على المعنى وهو الذى يعنينا فى بحثنا هذا عن العلاقة بين اللغة والمنطق. إذ أن هذه الخصائص التى توجد فى كل لغة على حده بعد تعد من سمات كل لسان. فإذا حذفنا معظمها فإن هذا

---

(١) المرجع السابق، ص ٦٠ - ٦١

(٢) المرجع السابق ص ٦١

(٣) Wittgenstein, L. Tractatns 3. 261

الحذف أو الاسقاط لا يحدث وجده خللاً خطيرا فى المعنى أو فى العملية العقلية الاساسية المضمره التى يقوم بها النحاه والتى أشرنا اليها. ولكن الفارابي بعقليته التصنيفية لا يريد المزج بين المنطق والنحو ، بل يسعى الى أن يضع فواصل أساسية بينهما احتراماً لمبدأ التصنيف الذى قام عليه كتاب تصنيف العلوم ، ولم يفطن كثيرا الى التداخل الواضح بين بعض العلوم وبعضها الاخر كما هو ظاهر فيما بين المنطق والنحو: زو المنطق واللغة على وجه العموم. ومن هنا جاء نصه الذى اشرنا اليه. والدليل على هذا الرأى الذى اوصحناه ان الفارابى يذكر فى نفس الموضوع الذى اشرنا اليه والذى يتكلم فيه عن اختلاف قواعد النحويين بأختلاف اللغات، ويورد العبارات التاليه « كقول النحويين من العرب ان أقسام الكلام فى العربية اسم وفعل وحرف. وكقول نحوى اليونانيين: اجزاء القول فى اليونانية اسم وكلمه وأدة. وهذه القسمة ليست توجد فى العربية فقط، أو فى اليونانية فقط، بل فى جميع الالسنة، وقد اخذها نحويو العرب على انها فى العربية ونحويو اليونانيين على أنها فى اليونانية» وواضح من هذا النص أن المؤلف يعترف بأن اصحاب اللغات وان اقاموا النحو لديهم على قوانين يخالفونها مشتقة من لغاتهم ،الا أن الفروق الاساسية انما ترجع الى المسميات وليس الى دلالات المعانى، ذلك أن الفارابى نفسه يقول كما هو واضح فى هذا النص وهذه القسمة ليست انما توجد فى العربية فقط .. بل فى جميع الالسنة، وهذا يدل على ان هذا التقسيم مادامت تشترك فيه جميع الالسنة دون وعى عند كل لسان بأصله لديه، فيتعين اذن ان يكون الاصل والمصدر الحقيقى لهذه التقسيمات هو المنطق الإنسانى العقلى الذى يشترك فيه البشر جميعا على السواء، بقطع النظر عن تباين واختلاف لغاتهم والسنتهم.

على أن الذى يعنينا بعد أن أوضحنا مدى العلاقة الوثيقة بين المنطق واللغة ثم بين المنطق والنحو من ناحية اخرى، هو ان نبين ان اصحاب النحو كانوا على علم تام بهذه الصلة الوثيقة ولذلك جاءت تقسيمات النحاه للألفاظ فى شبه تطابق مع تقسيمات المناطقة، لأن النحاة لا يستطيعون أن يغفلوا المعانى ، معانى الألفاظ ودلالاتها،وإلا لما استطاعوا أن يعرفوا الفاعل من المفعول . ذلك لأن كل عملية

نحوية تقتضى الرفع او النصب او الجر لا يمكن لها أن تتم آلياً ، بل لابد لها من أن تمر فى عملية عقلية تستعرض المعنى أولاً، وتستجيب للحدث الواقع مع المعنى، ثم تأتى الصيغ النحوية مستجيبة لهذه العملية العقلية.

والعملية العقلية فى صميمها، أى تلك التى قوامها فحص المعانى والاحداث وربطها ربطا عقليا، اى ادراك العلاقات فيما بينها ، هى عملية منطقية من الطراز الاول. فالنجاة حينما يمضون فى طريق تخريج قوانينهم وقواعدهم وتطبيقها على اللغة هم فى نفس الوقت يقومون بعمليات منطقية مضمره، ومن واجبنا هنا أن نكشف عن هذه العمليات سواء من الناحية التاريخية او من الناحية الموضوعية.

أولاً: من الناحية التاريخية :

لقد خلف لنا أبو حيان التوحيدى وثيقة هامه عن هذا الجانب فى كتاب «الامتاع والمؤانسه» امكن لنا من خلال اقواله التصرف على اراء اصحاب المنطق واراء اصحاب النحو. فأصحاب المنطق الخلص يفضلون المنطق على النحو ويذهبون الى أنه لا حاجة بالمنطق الى النحو، بينما يحتاج النحوى إلى المنطق ،أما اصحاب النحو الخلص فقد كانوا يذهبون الى عكس هذا الرأى ، إلا أنه ثمة فريقا ثالثا توسط بين الفريقين وهم طائفة المشاركين فى الفلسفة وعلوم العربية معا، وهذه الطائفة تلتزم برأى التوحيدى واستاذه أبى سليمان السجستانى، وهما ينتهيان فى رأيهما الى وجوب الجمع بين المنطق والنحو .

وقد عرض التوحيدى فى النصوص التاليه ما يشير الى تناوله الصلة بين المنطق والنحو معبرا عن هذا الوسط بين المناطقة والنحويين.

وبعد القرن الرابع يختلط النحو بالمنطق، والمنطق بالنحو، وكذلك البلاغة اختلطت بالمنطق بحيث وجدنا نحوا فلسفيا أقيمت اسسه على يد ابن يعيش (٥٣٣ـ٦٤٣) فى القرن السادس والسابع الهجرى. وقد ذهب بعض المناطقة العرب إلى القول بأن الالفاظ دلالات المعانى، بمعنى ان اللفظ يتضمن معنى . فاللغة هى وسيلة التعبير عن التفكير او المعانى وهى أداة الحس المقروء أو السمع أو المكتوب.

يقول التوحيدى:

« وبهذا تبين لك ان البحث عن المنطق قد يرمي بك الى جانب النحو والبحث عن النحو يرمى بك الى جانب المنطق، ولولا ان الكمال غير مستطاع لكان يجب أن يكون المنطقى نحويا والنحوى منطقيا، خاصة والنحو واللغة عربية والمنطق مترجم .. » (١)

وبعد هذا نجده يستطرد فى هذا المعنى ناقلا عن السجستاني قوله « النحو منطق عربى والمنطق نحو عقلى وجل نظر المنطق فى المعانى، وان كان لايجوز له الاخلال بالالفاظ التى هى كالملل والمعارض وجل نظر النحو فى الالفاظ وان كان لايسوغ الإخلال بالمعانى التى هى كالحقائق والجواهر »(٢) ويتضح من هذا النص كما ذكرنا ان الموضوع واحد لكل من المنطق والنحو، ولكن المنطق بالمعانى يهتم، والنحو ينظر فى الألفاظ والحقيقة كما سنرى إن هذه الإشارة فيها تجاوز كبير فالمنطق لا يبحث فى معانى الالفاظ من حيث هى كذلك،اى من حيث دلالاتها ، بل من صورتها ووضعها التصورى فى القضية، أما النحو فإنه يدرس معانى الالفاظ بطريقة ترتبط اوثق الارتباط بمحتوى هذه الالفاظ .

على ان التوحيدى رغم انه يحاول التوفيق بين العلمين بحيث يتطلب هذا ان يتعلم المنطقى صناعة النحو، وان يتعلم النحوى ، وان يتعلم النحوى صناعة المنطق (وهذا امر أغفله المتأخرون وتجاهلوه) رغم هذا الاتجاه الملحوظ عند التوحيدى، الا أنه مع هذا يعرض للتمييز بين المنطق والنحو فيقول «ان النحو فى كلام العرب يعود بتحصيل ما أتلفه وتعتاده او تأباه عنه وتستغنى بغيره ... مقصورة على عادة جميع اهل العقل ، ومن أى جيل كانوا وبأى لغة أبانوا » (٣).

ويستطرد التوحيدى فى كلامه عن التمييز بين هذين العلمين قائلا ـ فالنحوى يرتب اللفظ ترتيباً يؤدى إلى الحق المعروف ... والمنطقى يرتب المعنى

(١) ابو حيان التوحيدى (المقابسات) ص ٢٣ - ٢٤ طبعة مصر ١٩٢٩.
(٢) المرجع السابق ص ٢٩
(٣) المرجع السابق ص ٢٩٠

ترتيبا يؤدى الى الحق المعترف به ... والدليل فى المنطق مأخوذ من العقل، والشهادة فى النحوى مأخوذه من العرب، ودليل النحوى طباعى، ودليل المنطقى عقلى...»[1].

يتضح لنا اذن من هذه الناحية التاريخية عن الصلة بين النحو والمنطق أمور نجملها فيما يلى :ـ

(١) أن النحو يستند إلى النقل وإلى السماع فى أكثره، أما المنطق فأنه يستند الى العقل الصرف.

(٢) أن موضوع كل من النحو والمنطق هى اللغة وضوابطها، فالالفاظ التى يعالجها المنطق هى نفس الالفاظ التى يعالجها النحو، والقضايا المنطقية هى بعينها الجمل المفيدة عند النحويين واللغويين أما عن الموضوعية بين المنطق والنحو فأننا نفضل ان نرجئها قليلا حتى نستكمل استعراض موقف الفارابى .

يذهب الفارابى فى قوله « فهذا هو الفرق بين أهل النحو فى الالفاظ وبين نظر أهل المنطق فيها : وهو أن النحو يعطى قوانين تخص ألفاظ أمة ما،ويأخذ ما هو مشترك لها ولغيرها ، لا من حيث هو مشترك بل من حيث هو موجود فى اللسان الذى عمل ذلك النحو له »[2] هنا نجد الفارابى يتعرض للتمييز بين قدر مشترك بين نحو كل اللغات وقدر خاص تختص به كل لغة على حده ،.وكان من المفروض أن يعترف الفارابى صراحة بأن القدر المشترك بين نحو اللغات جميعا يجب ان يرد الى المنطق، ولكنه يثير نوعا من الغموض حول هذا الاتجاه بالعبارة التى يذكر فيها انه حتى هذا القدر المشترك يخضع لمقاييس كل نحو فى كل لغه على حده ولعلنا نتساءل عن الفائدة فى الكشف عن هذا القدر المشترك إذا كان هو بالذات ايضا يرجع الى كل لغة على حدة منه وما الفائدة فى تسميته قدراً مشتركاً به ومن الذى أوجب اشتراكه لم يكن العقل الإسلامى صاحب المنطق الأصلى به أما القدر الخاص المعين لكل لغة فقد أشرنا أنه نوع من المواصفات والملابسات

(١) المرجع السابق ص ١٩١.

(٢) احصاء العلوم ص ٩٢

الخاصة بكل لغة وبطريقة يقطعها بقطع النظر عن العمليات التى ترتبط بها اللغة إرتباطا وثيقاً والتى تؤسس مشروعيه أغلب قوانين النحو مع اعترافنا بوجود مقارنات سماعية وغير تكوينية فى كل لغة، فالمحور الاساسى فى الترجمة ليست الالفاظ وحدها بل دلالات الالفاظ ومعلنيها، فلو قدر لجنس آخر غير الانسان أن تكون له لغة و أن تكون لها معان ودلالات مباينة لما هو عنه جنس الإنسان لما استطعنا نقل هذه اللغة الى أى لغة من لغات شعوب هذه الارض . وهذا هو الذى يعطى للقدر المشترك من القوانين اللغوية بين اللغات الصدارة ، وهذا هو الذى يرده الى قوانين المنطق.

ولسنا نقترح فيما ساقه الفارابى من أن المنطق يعطى قوانين الألفاظ المشتركة بين سائر اللغات كما يقول فى نصه « والمنطق فيما يعطى من قوانين الالفاظ انما يعطى قوانين تشترك فيها الفاظ الامم ، ويأخذها من حيث أنها مشتركة، ولا ينظر فى شئ مما يخص الفاظ أمه ما ، بل يوصى أن يأخذ ما يحتاج إليه من ذلك عن أهل العلم بذلك اللسان » (١) ولكننا نختلف معه فيما يقوله بأن توكل الالفاظ الخاصة بكل صناعة الى أهلها ،اذ أن هذا الرأى لا يدخل فى صميم الصناعة المنطقية وأننا هنا لا نبحث عن جميع الفاظ اللغات بل نبحث عن الألفاظ. التى يستخدمها العقل فى عملياته العقلية والتى يشترك فيها جميع الناس، فلا يمكن أن تختلف لغة عن أخرى فى الإشارة إلى الإسم أو الإادة أو العقل حتى ولو اختلفت هذه المسميات ، فسيكون اختلافها سطحياً ظاهرياً. ومعنى هذا أن المنطقى لا يعنى بمصطلحات العلوم والفاظها كلفظ، الأوكسجين، والأيدروجين وغير ذلك. وكذلك ألفاظ الصناعات الأخرى والألفاظ الأخرى الدالة على الأشياء كالمائدة والكرسى والحجرة وغير ذلك فهذه لاتدخل أصلا فى صناعة المنطق، بل جملة هذه المصطلحات تدخل تحت تقسيم أو آخر للمنطق من حيث نوعيتها. فبعضها يدخل تحت مقولة الاسم، والبعض الآخر يدخل تحت مقولة الأداة، والبعض الثالث يدخل تحت مقولة الفعل أو الكلمة. أو بعبارة أخرى يدخل تحت مقولة الموضوع Subject والمحمول Predicate أو الاداة، أو المسند والمسند إليه وهكذا.

ولم يكن تطرق الفارابى إلى ألفاظ أهل الصناعات المختلفة إلا نوعاً من التحذير

(١) المرجع السابق ص ٦٢

من الانزلاق بعيدا عن الخط المنطقى، ولا يشجب هذا التحذير العلاقة الاساسية بين اللغة والمنطق، اذ أننا كما نتعامل فى المنطق مع الفاظ ذات دلالات رئيسية جوهرية غير معينة أو محددة بصناعة أو بأخرى ، كذلك نتعامل فى أصول اللغة مع هذه التقسيمات الكبرى. ويترك لاهل كل صناعة بعد ذلك فى أن يصنعوا مصطلحاتهم ،والفاظهم تحت تقسيم أو أخر من تقسيمات اللغة الكبرى التى قلنا بأنها تقترب الى حد كبير من تقسيمات المناطقة. ويورد الفارابى نصاً فى كتابه الألفاظ يقول فيه :ـ

« أن الالفاظ الدالة منها ما هو اسم ، ومنها ما هو كلم ـ والكلم هى التى يسميها أهل العلم باللسان العربى الافعال ـ ومنها ما هو مركب من الاسماء والكلم . فالاسماء مثل زيد وعمرو... وبالجملة كل لفظ مفرد دال على معنى من غير ان يدل بذاته على زمان المعنى .و الكلم هى الافعال مثل مشى ... وبالجملة فإن الكلمة لفظ مفرده تدل على المعنى وعلى زمانه » (١).

يتضح لنا من هذا النص صحة ما سقناه من ادلة على اشتراك المنطق والنحو فى التقسيمات الرئيسية التى يوردها كل منهما مع اختلافات بسيطة فى التسمية.

أما قول الفارابى فى النص التالى :ـ

« ونحن متى قصدنا تعريف دلالات هذه الالفاظ فإنما نقصد للمعانى التى تدل عليها هذه الالفاظ عند أهل صناعة المنطق فقط من قبل أنه لاحاجة بنا الى شئ من معانى هذه الألفاظ سوى ما يستعمله منها اصحاب هذه الصناعة » (٢)

فأنه إنما يقصد تعريف دلالات الألفاظ عند أهل صناعة المنطق وليس على نحو ما يستعمله الجمهور منها فانه ينطبق على هذا القول ما ينطبق على اشارته الى اهل الصناعات او العلوم «إنه لا يعنينا فى كثير أن نبحث فى المنطق، كما يقول، عن الناحية المادية للألفاظ بقدر ما تعنينا الناحية الصورية، وادخال المعانى التى

(١) الفارابى، الالفاظ المستعملة فى المنطق، تحقيق وتقديم محسن مهدى، دار المشرق بيروت ص ٤١-٤٢

(٢) المرجع السابق ص ٤٣

يتعامل بها الجمهور فى هذا الباب اخراج للمنطق عن صوريته التى يتمسك بها المناطقة القدماء، أما الذى يعنينا من استخدام هذه الألفاظ فهى العمليات العقليه التى تدور حول ربط المعانى التى تدل عليها هذه الألفاظ (١) ، إذ اننا لا نعنى بالمعنى ذاته بقدر ما نعنى بقواعد الارتباط الصورى بين هذا المعنى وغيره من المعانى التى تكون الالفاظ صورها المنطوقة. وفى هذا يتفق المنطق واللغة والنحو اتفاقا تاما. وإذا أردنا وضوحا تاما فقد نقول باتفاق المنطق مع فلسفة اللغة Phillosophy of language وفلسفة النحو، أى اصول هاتين الصناعتين، ذلك ان الكلام عن الدلالات المستخدمة للالفاظ عند الجمهور أو عند اهل الصناعات لا تفيد شيئا سواء فى دائرة المنطق او فى دائرة النحو، فليس يهمنا أن يدل اللفظ على إنسان أو حجر أو شيء ما بقدر ما يهمنا معرفة جنس هذا اللفظ إلى أى طائفة من الاقسام الكبرى ينسب هذا اللفظ سواء فى المنطق أو فى اللغة، ووضعه فى النحو: اهو فاعل او مفعول به ومن ثم فانه يجب استبعاد هذا الجانب المادى، اى الذى يستطرد فى البحث عن المحتوى. إذ أننا بسبيل مباحث تنصب على صورية الفكر وصورية اللغة التى تتمثل فى قواعد النحو والاعراب. وهذا يتضح من قولنا بأن المعانى، اى الدلالات ذاتها لا تهمنا بقدر اهتمامنا بالعلاقات الصورية بين هذه المعانى، وهذا كما قلنا تشترك فيه جميع هذه المباحث.

---

(١) وينبغى ان نشير هنا إلى أن جوتلوب فريجه Frege من بين المعاصرين من المناطقة الذى توسع فى موضوع التصور والموضوع «والمعنى والدلالة» وتبعه فى ذلك فتجنشتين. وقد تُرجمت أعمال فريجه إلى اللغة الانجليزية بعنوان :

Translations from the philosophical writings of Gottiob frege, by : M. Black & Peter Geach, Oxford, 1960

نشير هنا الى هذا الجانب من الدراسات المنطقية واللغوية لازال فى حاجة الى نظر الباحثين فمنذ ما يزيد عن نصف قرن من الزمان لم تطلعنا الدراسات المنطقية بما هو جديد أكثر مما ذهب إليه فريجه وفتجنشتين.




القسم الثاني




دراسة موضوعية للصلة بين المنطق والنحو

مدخل :

إذا كان القسم الأول من هذا البحث قد عالج مشكلة الصلة بين المنطق والنحو وموقف الفارابى من هذه الصلة – أى أن رأى الفارابى كان موضع مناقشة جوهرية فى هذا الحوار – فأنه يتعين علينا ان نمضى قدما مع هذه المشكلة الأساسية بصفة عامة فنتناولها بالدراسة الموضوعية التى لا تستخدم كثيرا المنهج التاريخى بل تستخدم أسلوب التحليل حتى تصل به إلى مدار للكشف عن الاصول التى تجمع بين المنطق والنحو. وقد اخترنا مشكلة أساسية تعانيها كل اللغات هى مشكلة الاعراب المنطقى، إذ أن الإعراب المنطقى بالنسبة ل ى لغة بمثابة النظرية الصورية لهذه اللغة. والمقصود بالصورية، الاعتبارات المختلفة المتعلقة بالتعبير اللغوى بدون النظر إلى المعنى أو الدلالة، ذلك لأن البحث الصورى فى أى جملة لا يعنى البحث عن معانى مفرداتها فحسب، بل يعنى، بالإضافة إلى هذا النظر فى أنواع مفرداتها والترتيب الذى وضعت بمقتضاه فى الجملة، بحيث يتلو الواحد منها الاخر، لنضرب لذلك مثلاً ، «الكتاب أسود» فإن أداة التعريف «ال» حرف، و «كتاب» اسم، و «أسود» صفة، وان هناك فعال مستترا تقديره «يوجد» وهو is وتظهر فى اللغات الأوربية، هذه الاقوال التى تشير إلى أجزاء الجملة المفيدة هى اقوال صورية. ذلك لانها تعنى بالمحتوى المادى لهذه المفردات بقدر ما تشير الى وضعها الصورى الذى يعتبره النحاة وظيفة يتخذها اللفظ فى هذه الجملة.

وقد يكون الطريق الأقرب إلى احتذاء صورية اللغة فى هذا المجال هو استخدام الرموز الرياضية حتى لا يختلط المفهوم المادى مع الشكل الصورى، إذ نجد صعوبة

فى الفصل بينهما فى دراسات اللغة والنحو البحته، اذ ان الوظيفة التى يؤديها اللفظ فى الجملة والتى بسببها يتعين دوره كفاعل أو مفعول أو مضاف ... الخ، انما تتحدد مفهومه فى كثير من الاحيان مما يدفعنا الى التعرض - للمحتوى المادى لهذه الالفاظ فيبقى اذن ان استخدام الرموز هو اسلم الطرق لتطبيق مبدأ الصورية تطبيقا تاما فى مجال اللغة والمنطق على السواء.

قواعد التكوين وقواعد التحويل:

عندما نقول بأن اللغات هى موضوع الاعراب المنطقى فأننا ينبغى ان نفهم من لفظ اللغة أنه نظام ينطوى على قواعد التعبير، وهذا النظام اللغوى انما يتألف من نوعين من القواعد، نسمى النوع الأول منها قواعد التكوين، والثانى قواعد التحويل.

وتشير قواعد التكوين فى أى لغة إلى كيفية تركيب الجمل فيها من ان يتألف من نوعين من القواعد، فمثلا نجد احدى قواعد التكوين الاساسية فى اللغة الانجليزية تقرر بأن اى مجموعة من أربعة ألفاظ أولها الأداة أو الحرف، وثانيهما الاسم، وثالثهما الفعل، ورابعهما الصفة، وهذه العناصر الاربعة انما تؤلف جملة.

ومن الواضح ان هذه القاعدة التكوينية انما تشبه قواعد النحو الانجليزى ، او انها تتطابق مع قواعد الإعراب النحوى، كما ذكرنا، نجد ان القواعد التى الفناها فى الاعراب النحوى ليست دائما، وبصفة حاسمة، ذات طابع صورى، فمثلاً نجد فى قواعد النحو اللاتينى ان اسماء النساء والبلاد والمدن والاشجار هى مؤنثة، ومعنى هذا انها تشير الى المحتوى، فالتمييز بين التذكير والتأنيث امر سماعى فى كل لغة اى انه متواتر الاستعمال ولا يمكن ان يوضع موضع الصورية اننا نتفق على ما يصدق عليه هذا التذكير او التأنيث على كل منهما سواء بحسب العرف أو الطبيعة أو العلم أو ما شابه ذلك، أى أننا فى حالة الإعراب النحوى نكون بحاجة إلى الاستمداد من المضمون فى كثير من الأحوال ، وهذا هو الذى يفرق بين الإعراب النحوى والإعراب المنطقى.

وأنه ولا شك هناك اختلافات كثيرة بين هذين النوعين من الإعراب، ولو أنهما

يستندات الى مقولات واحدة، او ينطلقان من منطلق واحد وهو التقسيم المبدئى للغة هى المادة الخام التى يتناولها كل من النحوى والمنطقى.

الا أنه بينما يمضى المنطقى فى صورته البحته، نجد النحوى لا يكاد يغمض عينيه فى اكثر خطواته عن المحتوى المادى.

وتظهر هذه الحقيقة واضحة فى اتجاه المنطق الى الثوابت اكثر من اتجاهه الى المتغيرات الزمانية إسنادا إلى أرسطو حينما وضع المنطق كان يعنى ان الفكر الانسانى ينطوى على مفاهيم ازلية وان النوع الانسانى قديم وان قوانين الفكر الاساسية وراء كل فكر انسانى، فهنالك اذن ثمة حمل ميتافيزيقى للفكر المنطقى الارسطى على اقل تقدير، وقد يضيق الزمان بمستوياته المتغيرة فى دائرة المنطق الصورى، ولكننا اذا اقتربنا عن كثب من المضمون تفتح لنا عالم الزمن والمتغيرات المتلاحقة، وإذا كانت اللغة امينة حقا على الفكر فمن ثم ينبغى ان ترصد ذبذبات هذا الفكر المتغير فى الزمان، ومن هنا اتسمت اللغة بالخاصية الكونكرتية الزمانية المشخصة، وهذا هو الذى يجعلها تخرج عن حدود الخاصية الصورية البحتة التى اتسم بها منطق ارسطو، ولكل للفظ فى التركيب اللغوى وظيفة، او دود يؤديه، وهذا الدور الذى يحدد موقعه من الاعراب اللغوى، ولن يتيسر ذلك كما قلنا الا اذا تجاوز النحويون الاعراب المنطقى فى اعرابهم النحوى، بل جمعوا بين النوعين من الاعراب، فى مفهومهم التحليل والتركيب للغة.

اذن كيف انه يمكن الاشارة الى معانى الالفاظ فى الاعراب المنطقى وكذلك فى الاعراب النحوى، فنحن مطالبون بهذا. والحقيقة التى يجب ان نشير اليها ايضا ان المحتوى المادى الذى الذى يعنى الدور او الوظيفة، انما ينطوى على بعدين أولهما البعد الاجتماعى، وثانيهما البعد الوجدانى السيكولوجى، ولكل من هذين البعدين اهميته المطلقه فى هذا المجال وليس هنا موضع الاستطراد فى هذه النقاط.

قواعد التحويل :

ان قواعد التحويل المنطقى اكثر أهمية من قواعد التكوين، فهى التى تعنى كيف يمكن ان تتحول جمل معطاه إلى جمل أخرى، أو كيف يمكن أن

تستخرج من جمل تعتبر كمقدمات جمل اخرى مرتبطة بها، او بمعنى اخر تستدل على صحة جمل معينة استنادا الى جمل معينة، فمثلا عندما نقول كل أ هي ب، كل ب هي جـ فأننا نستدل من هاتين المقدمتين على ان كل أ هي جـ، فأننا اذن استخرجنا قضية من قضايا اخرى او تحولت قضايا الى قضايا اخرى، وليس يعنينا في هذا كله ماذا يمكن أن يكون عليه المحتوى لكل من أ، ب، جـ.

واذن فأننا في عملية التحويل نحصل على نتيجة ما من مقدمات ، وهذه العملية هي الاكثر في الاعراب المنطقي، إذ أننا لكي نتأكد من صحة النتيجة يجب علينا ان نختبر صحة الادوار المنطقية التي يؤديها كل من الموضوع والمحمول في المقدمات ومدى ارتباط الحدود فيما بينهما من الناحية الصورية.

لقد تبين لنا إذن أن أي نظام للغة إنما ينطوي على قواعد تكوينية وقواعد تحويليها، مثله في ذلك مثل المنطق، وبحسب الاعراب المنطقي للنظام اللغوي فأننا نجد أن أي لغة انما تتمثل على جزأين، الجزء الاول، وهو تحليل القواعد التكوينية للغة، أما الجزء الثاني فهو يبحث في القواعد التحويلية لهذه اللغة. ويبدو أن القسم الأول يكاد يقترب من النحو،أما القسم الثاني التحويلي، فإنه ينطبق على المنطق خاصة على منطق الاستدلال القياسي. ويفترض بصفة عامة أن النحو والمنطق يتمايزان كل عن الاخر، من حيث ان النحو انما يعني بالتعبير اللغوي، أما المنطق فأنه يعني بمعاني الافكار والاقوال.

والحقيقة إن التطور الحديث في المنطق قد أثبت عكس هذا الكلام، فقد أوضح إن قواعد الإستدلال يمكن التعبير عنها بدون إشارة إلى المعنى، وأنه يمكن التعبير عنهـا في أسلوب صوري بحت «رمزي» عن طريق الرياضة،وهذا ما يُعنى به «كارناب» وغيره من أصحاب الوضعية المنطقية. ومن ثم فهؤلاء المناطقة سوف لا يعنون بالأفكار أو بالعمليات العقلية أو بمحتواها الواقعي، إلا من حيث كونها سلسلة من الرموز المكتوبة أو المنطوقة، ولهذا أيضاً فإن هؤلاء المناطقة لا يستخدمون لفظ قضية لان القضية هنا لها دلالات من المعاني، ويستخدمون كلمة جملة على ما فيها من غموض، ويقول هؤلاء المناطقة المحدثون، إن هذا الاتجاه الأخير في

المنطق انه لم يعد هناك اختلاف أساسى بين المنطق والنحو، أو بين القواعد التحويلية والقواعد التكوينية، فإن التحويل أو الاستدلال إنما يعتمد فقط على الخاصية الصورية للجملة، أى على خاصتها الإعرابية ، ولهذا فإن هؤلاء لا يستخدمون لفظ إعراب للدلالة ، كما هو فى اللغة على القواعد التكوينية وحدها. بل على النظام الذى يجمع بين كل من القواعد التكوينية والتحويلية معا.

بين الإعراب المنطقى والاعراب النحوى

الأمر الذى لاشك فيه إن المشكلة التى سنعرض لها فى هذا البحث ذات بعد تاريخى واضح، فإننا نحاول إلقاء الضوء على الصلة بين المنطق واللغة بصفة عامة، أو النحو بصفة خاصة، وبمعنى آخر، نحن نحاول التعرف على الصلة التاريخية بين المنطق والنحو، ولما كن المنطق اسبق فى الوجود من قواعد النحو واللغة العربية، فإننا نضع فرضًا أوليًا نحاول التحقق من صحته سواء باستخدام النهج التاريخى المقارن، أو باستخدام منهج التحليل الباطنى للنصوص.

والصلة بين بحثنا وعبقرية «سيبويه» فى النحو صلة واضحة لا تحتاج إلى تدليل، ونحن وإن كنا نؤثر أن تتجه مسارات البحث وجهة عامة، بحيث تغطى النحو العربى منذ أبى الأسود الدؤلى مارًا ومنطلقا إلى من بعده من النحاة واللغويين، إلا أن شمول هذا البحث فى هذا الموضوع لا يمكن بحال أن لا يُضيِّع عبقرية «سيبويه» فى النحو ومجهوده العظيم فى مكان البؤرة فى هذا العمل، بحيث تلتقى عنده مسارات الأصالة والإبداع فى هذا المجال.

بين تصنيفات المناطقة وتصنيفات النحاة :

نحن نعرف إن المنطق هو العلم الذى يبحث فى قوانين الفكر، تلك القوانين التى نقيس بها الصحيح من الفاسد فى الأفكار، وقد قسم المناطقة مباحثهم إلى ثلاثة :

أولاً : مبحث التصورات

ثانياً : مبحث التصديقات

ثالثا – مبحث الاستدلال.

واذا تناولنا تصنيفات النحاة وجدنا انها تنصب على القسمين الأولين من اقسام المنطق، وهما مبحث التصورات ومبحث التصديقات، ولكن اصحاب اللغة والنحو ينظرون الى هذين المبحثين نظرة اخرى، او هم يعالجون هذين المبحثين بصورة تتفق مع مجارى البحث فى هذه العلوم العربية.

مبحث التصورات :

يتناول المناطقة فى هذا المبحث الألفاظ ودلالاتها وأنواعها ، ثم التعريف. ويدل تمسك المناطقة بإدخال مبحث الألفاظ فى المنطق على اعترافهم المضنى بالصلة الوثيقة بين الفكر واللغة. أى بين البحث العقلى والبحث اللغوى، من حيث إن اللغة هى اداة التعبير عن افكارنا وهى الوسيط واداة التفاهم بين افراد الجنس البشرى، وكذلك فهى الوسيط المحسوس الذى يترجم افكارنا عن الاشياء الخارجة بنسق، هو فى حقيقة أمره بين الكونكريتى الملموس والعقلى المجرد، فاللغة تعبير يربط بين المحسوس وفكرنا عنه، وكلما اوغلنا فى التجريد العقلى وابتعدنا عن المحسوس. كلما ازداد غموض اللغة وإبهامها، وهذا نصادفه فى التفكير الميتافيزيقى المجرد، وهذا هو السبب كما سنرى لدى المناطقة فى استخدام لغة الرمز بدلاً من اللغة المألوفة المعتادة.

وعلى أية حال فإن المناطقة إنما يدرسون الألفاظ من حيث دلالاتها على التفكير لا من حيث خضوعها أو عدم خضوعها للنحو والصرف والبلاغة. وعلى هذا فإن مطلب الوضوح فى أداة التعبير أى اللغة، ومن ثم كان خير ملجأ يتجه اليه المناطقه المعاصرون هو استخدام الرمز أو الرياضة، حتى لا تشكل التعبيرات اللغو ية عائقا فى مواجهة الوضوح اللغوى، أما إذا تمسكنا باستخدام اللغة العربية أو اللغات الاخرى بوضعها اللغوى أى مستبعدين الرموز-سواء أكانت رياضية أو غير رياضية – فأننا يجب أن نبدأ دراسات التكوينات المنطقية الاولى فى نفس الوقت مع دراسة التكوينات اللغوية بحيث لا يمكن ان تنفصل دراسة النحو واللغة عن دراسة المنطق مادام الفكر لا يمكن أن ينفصل بأى حال من الأحوال، وكما يقول القدماء النحو

منطق والمنطق نحو بصورة ما». وهذا، ما نقل عنه الكثيرون من الباحثين في النحو العربى من المعاصرين، ويجدر بنا أن نتبنى فى هذا الصدد أصحاب الوضعية المنطقية عند فتتجنشتين وكارناب (١) فى الموازنة والتغريب بين كل من الإعراب المنطقى والإعراب اللغوى، على الرغم من أن دعاة الوضعية المنطقية قد اتجهوا إلى استخدام الرموز فى قضاياهم فى الاستدلالات المنطقية.



---

(1) *Carnap, philosophy and logical syntax, London, 1935*

مباحث الألــــفاظ

وليس مبحث التصورات فى المنطق سوى مبحث الألفاظ ، فكل لفظ إنما يقابله تصور فى الذهن،وقد قسم المناطقة اللفظ الى مفرد ومركب، والمفرد اما اسم أو كلمة أو أداة، واما النحاة فقد قسموا الكلمة إلى إسم وفعل وحرف، فليست الكلمة عند المناطقة سوى الفعل عند النحاة، وأما الحرف عند النحاة فهو الأداة عن المنطقيين، ولا فرق مطلقاً بين محتوى هذه التقسيمات، وكذلك نجدأقسام الاسم عند المناطقة تكاد تتطابق مع أقسامها عند النحاة،وأصحاب اللغة فمنها ما يدل على معنى واحد، مثل اسم العلم الذى يدل على شىء معين وكذلك هناك ما يدل على معنى واحد يشترك فيه أفراد كثيرون مثل إنسان، والاسم كذلك قد ينطوى على أكثر من معنى واحد مثل الإسم المشترك كلفظ العين الباصرة والعين الجارية، وقد يستخدم فى مجال اللغة والبيان فيما يسمى بالتورية ، وهناك الاسم كاستخدام الألفاظ فى غير ما وُضعت له. وهنا نجد تأثير أسلوب القياس اللغوى فى عملية النقل(١) فالاستخدام المجازى أو الإستعارى للألفاظ، كأن يقال فلان أسد ويعنى فى اللغة بهذا النوع من الألفاظ فى علوم البيان اللغوية.

وهناك تقسيمات أخرى منطقية للألفاظ استعارها اللغويون، كتقسيم الاسم إلى اسم ذات واسم معنى، وكلى وجزئى، والتفرقة بين الإسم الكلى وأسماء الجموع، والبحث فى هذا كله إنما حدث بتأثير من المنطق. وكذلك النظر فى المحصل والمعدول اى المثبت والمنفى، وتقابل القضايا كان له تأثير فى فهم النحاة بعملية النفى، وكذلك الدور الذى تلعبه النواسخ فى مجال اللغة أما المطلق والنسبى فى

(١) كما تستخدم بعض الألفاظ مثل الفاعل والمفعول فى النحو ولم تكن لها قبل نشأة النحو هذه الصفة وكذلك معنى الحج، فهى لا تتضمن لغويا الحج الى قلة وغيرها ولكننا نقلناها من معناها اللغوى الاصطلاحى الجديد.

المنطق فهو من الناحية اللغوية ينصب على مبحث المضاف والمضاف اليه.

وإذا حصرنا مباحث أهل النحو نجدها جميعا تتفرع من مباحث منطقية الى الحدى الذى تلتزم فيه الحدود الصورية، ولكنها غالباً ما تتوغل فى الجانب المادى او جانب المحتوى اللغوى فتبعد عن الصورية كما هو الحال فى مباحث التذكير والتأنيث والتمييز والحال.

ويُلاحظ أن النحويين العرب لم يستفيدوا من مباحث الصفات في المنطق وهو المبحث الذى عرف باسم مبحث الكليات، اى الجنس والنوع والفصل والخاصة والعرض العام، وهذه الكليات هى التى تحدد نوع الحمل أى الطريقة التى يحصل بها المحمول على الموضوع، وربما كان القائمون بإرجاع المباحث النحوية واللغوية إلى أمرين، المسند والمسند إليه، ربما كان في إمكان هؤلاء أن يحددوا معانى الجمل، أى معانى المسند إليه وهو ما يعبر عنه بلفظ الصفة فى النحو فى غالب الأحايين، على ان اتجاه النحاة إلى فكرة العامل، إنما يقترب من القول بالمسند والمسند إليه مع اختلاف بينهما فى درجة التعقيد والغموض.

وانه لمما تجدر الإشارة إليه، أن ثمة عوامل لا منطقية تحكم اللغة بصفة عامة وذلك كراسب من رواسب الأصل السماعى للغة فنحن فى اللغة العربية نقول إنه يرفع المبتدأ لتجرده من الناصب أو الجار أو الابتداء، وذلك لعامل معنوى، ونحن نتساءل بدورنا ما هو هذا العامل المعنوى الذى ربط الضمة بعذرية الكلمة، أو بأعلى فاعلية لها لا توجد أى دلالة منطقية تسمح بتقديم الرفع على النصب والجر، وحتى لورجعنا إلى تحليل الصوتيات فإننا نجد الصوتيات اللغوية تقرر إن السكون والفتحة اقرب الى سهولة النطق بالضم، وهذا يصدق على اللغات كلها، وعلى هذا فأساس عملية الإعراب أساسى لا منطقى من حيث الشكل وليس الوظيفة أو الدور أولاً، ولو إن الشكل لا ينفصل عن الوظيفة فإننا مضطرون دائماً إلى استعراض المحتوى والدلالة المعنوية لتقرير المراكز والادوار للألفاظ فى اى جملة او قضية.

واللفظ المركب فى المنطق قسمان : تام وناقص، والتام منه ما هو خبرى ومنه ما هو إنشائى، خبرى مثل «المغناطيس يجذب الحديد» والإنشائى مثل «ما أحسن

السماء» ، «ليتنى كنت تراباً» ويدخل تحت صور الإنشائى الاستفهام والتعجب والتمنى. أما الناقص فهو قسمان: تقييدى، وغير تقييدى، والقسم الأول ما كان فيه الجزء الثانى قيداً على الأول مثل «نهر النيل» وهنا يدخل فيه من الناحية اللغوية المضاف والمضاف إليه، والصفة على الموصوف. أما المركب الناقص غير التعبيرى مثل «فى البيت» نجد أسماء مع أداة ، أو كلمة «فعلاً» مع أداة وهو ما يسمى بشبه الجملة فى اللغة.

ما الذى يعنيه المناطقة بالمركب التام؟ هم يقولون : هو الذى يفيد إفادة يحسن السكوت عليها، ويقول أصحاب اللغة إن هذا هو المقصود من الجملة ، وهى التى تفيد معنى ما.

واذا حللنا اتجاه المناطقة والنحاة معاً نجد تطابقاً تاماً ، فالمقصود من الفائدة من الجملة عند النحويين هو المقصود تماماً من صحة حمل المحمول على الموضوع عند المناطقة فى القضية او الحكم، ولكى تتحقق هذه الفائدة يتطلب ذلك تحقيق شروط يحددها المنطق ويحتذيها دون ان يتعرض لحصرها وهذه الشروط هى:

(١) ان تفيد الجملة او الحكم معنى الوجود فى مجال انتشار معين.

(٢) ان ينطبق هذا المعنى على طرفيها معا.

(٣) ان تكون هناك رابطة تجمع بين الطرفين.

وهكذا نجد ان تحليل الجملة المفيدة عند النحاة واللغويين كان لابد أن يلتزم بقواعد المنطق سواء ادرك ذلك النحاة أم لم يدركوا.

القياس اللغوى وصلته بالمفهوم والمصادق :

يذهب المناطقة إلى أن لكل حد أو لفظ ناحيتين، ناحية مفهومية وناحية ما صدقية، ونعنى بالمفهوم مجموع الصفات المشتركة التى ينطبق على الأفراد الذين يدخلون تحت هذا اللفظ، أما الماصدق فهــو هؤلاء الافراد انفسهم الذين تنطبق عليهما لصفات التى اشرنا اليها.

ونحن فى عملية القياس اللغوى فى قسم منه، إنما نحاول توسيع دائرة الماصدق

لألفاظ سماعية قديمة بناءً على اشتراك الأفراد الجدد فى صفة مجازية يحملها الاسم الاول فمثلاً أشار القرآن فى سورة يوسف إلى كلمة «السيارة» وهم المرتحلون أو السائرون من مكان إلى مكان على أرجلهم أو على ظهور الابل، لم يكن مفهوم هذه الكلمة فى العصر القديم يحتمل أكثر من هذا الماصدق المشار اليه، ولكننا بعد اختراع «الأتومبيل» وجدنا أنه يمكن ان ينطبق عليه مفهوم كلمة سيارة. نظراً لوجود أساس أو علة مشتركة بين هذا الاختراع الجديد وبين مفهوم اللفظ فى العصر القديم، ولذلك وسعنا ماصدق لفظ سيارة وأدخلنا فيه هذه الآلة المستحدثة وهى «الأتومبيل»، وهذه النقطة بالذات تحتاج الى ابحاث مستفيضة من هذه الزاوية التى تحدد لها مسار فى هذا البحث لتكون منطلقاً، وهى ان القياس اللغوى وربما تكون بعض وجوه القياس الفقهى إنما تستند أساساً إلى تحريك ما صدقات الالفاظ والحدود انطلاقا من صفات مشتركة مفهومة فى هذه الحدود.

الخلاصة.

لقد أدت بنا الدراسة التاريخية فى القسم الأول وكذلك الدراسة الموضوعية المقارنة فى القسم الثانى من هذا البحث إلى إثبات الصلة الوثيقة بين المنطق والنحو، من حيث أن النحو وظيفته ضبط اللغة. واللغة هى اداة التعبير عن أفكارنا وأما المنطق فهو الذى يضع القواعد المحكمة بالصواب او بالخطأ على ما يصدر عنا من فكر معبر عنه باللغة فلا يمكن ان تكون اللغة وضبطها النحوى بمعزل عن الفكر الذى يحكمه المنطق اذ انه كما رأينا تستحيل التصورات فى المنطق فى اللغة وكذلك الاحكام والقضايا الى جمل فى اللغة، وبينما يقف المنطقى عند الحدود الصورية فى معياريته للفكر نجد اللغوى رغم اتجاهه الصورى (فى نطاق ضيق ولاسيما من الناحية القياسية) نجده يلتزم بالإضافة إلى هذا المضمون من حيث انه يضع نصب عينيه الدور أو الوظيفة التى يؤديها المفرد أو التركيب اللغوى ويتحدد الضبط النحوى لهذه التكوينات اللغوية بحسب ما تؤديه من وظيفة أو فاعلية فى سياق الكلام.

ومن هذا كله يتضح لنا كما الحنا فى القسم الاول من هذه الدراسة انه من الضرورى ان نعيد صياغة النحو واللغة ومباحثها وان ندمج هذه المباحث فى مباحث المنطق حتى يستقيم التعبير عن الفكر وينتفى الغموض فى اللغة.

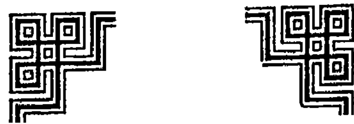




الفهـــــارس

والمراجـــــع





المصـــــادر

والمـراجـــع



أ – المراجـــع العربيـــة :

أولاً : مراجع القسم الأول[١]

أبو ريدة (عـبـد الهـادى) : النظام وآراؤه الفلسفية والدينية القاهرة

أحـــمــــد أمين : فجر الإسلام القاهرة

ضحى الإسلام القاهرة

ظهور الإسلام القاهرة

الاسفـرائينى (أبو المظفـر) : التبصير فى الدين القاهرة ١٩٥٥

الاشـعـرى (أبو الحسن) : مقالات الإسلاميين القاهرة

الابانة عن أصول الديانة القاهرة

استحسان الخوض فى علم الكلام

أورسل (بول مــاســون) : الفلسفة فى الشرق (الترجمة العربية)

أولـيــــــــــرى : مسالك الثقافة الاغريقية

إلى العالم الإسلامى (الترجمة العربية)

الإيجى (عـبـد الرحـمن) : المواقف فى علم الكلام

ابن تيـمـيـة (تقى الدين) : مجموعة الفتاوى

منهاج السنة (نشرة الدكتور رشاد سالم)

ابـن الجـــــــــوزى : تلبيس أبليس

ابـن حـــــــزم : الفصل

ابــــن خـــلــــدون : المقدمة (نشرة على عبد الواحد وافى) القاهرة

ابــن خـــلــكـــان : وفيات الاعيان

---

(١) نورد هنا طائفة من المراجع العربية وغير العربية بالإضافة إلى المراجع الواردة فى هوامش الكتاب.
١٩٦٣

ابن رشد : فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة
من اتصال. القاهرة
الكشف عن مناهج الأدلة. القاهرة
ابن عبد ربه : العقد الفريد. القاهرة ١٩٢٨
ابن عساكر : تبيين كذب المفترى فيما نسب إلى
الأمام الأشعرى.
ابن قيم الجوزية : شفاء الغليل.
ابن المرتضى (المعتزلى) : المنية والأمل.
بدوى (عبد الرحمن) : التراث اليونانى فى الحضارة الأسلامية. (ترجمة) القاهرة
الأفلاطونية المحدثه عند العرب (تحقيق) القاهرة
أرسطو عند العرب (تحقيق) القاهرة
المبشر بن فاتك (تحقيق) القاهرة
الأراء الطبيعية لفلوطر خس (تحقيق) القاهرة
البغدادى (أبو منصور) : الفرق بين الفرق. القاهرة ١٩٤٨
(عبد القادر بن طاهر) : أصول الدين. القاهرة ١٩٢٨
بور (دى بور) : تاريخ الفلسفة فى الإسلام.
(ترجمة عبد الهادى أبو ريدة) القاهرة
بينس : مذهب الذرة عند المسلمين وعلاقته
بمذاهب اليونان والهنود.
(ترجمة عبد الهادى أبو ريدة) القاهرة
البيهقى : تتمة صوان الحكمة.

التفتازاني (سعد الدين) : شرح العقائد النسفية

التهانوي (محمد علي

الفاروقي) : كشاف اصطلاحات الفنون القاهرة ١٩٦٣

جار الله (زهدي) : المعتزلة القاهرة ١٩٤٧

الجرجاني : التعريفات

جولد تسيهر : العقيدة والشريعة في الإسلام

(ترجمة الدكتور محمد يوسف موسى)

الجويني (أبو المعالي الجويني كتاب الارشاد

إمام الحرمين) : الشامل في أصول الدين.

حاجي خليفة : كشف الظنون (طبعة فلوجل)

الخونسرى : روضة الجنات

الخياط (أبو الحسين عبد

الرحيم) : كتاب الإنتصار (طبعة ليبزج) القاهرة ١٩٢٦

الدميري : كتاب الحيوان

الذهبي : ميزان الاعتدال

الرازي (فخر الدين) : محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين.

(وعليه شرح نصير الدين الطوسي)

اعتقادات فرق المسلمين والمشركين

الرسعني : مختصر الفرق بين الفرق

السبكي : طبقات الشافعية

السيوطي : صون المنطق والكلام

الشهرستانى : الملل والنحل

نهاية الإقدام

الشيرازى (صدر الدين –

ملا صدرا) : الأسفار الأربعة فى مجلدين

صاعد الاندلسى : طبقات الأمم

عبد الجبار (القاضى) : المغنى (فى عدة اجزاء)

المحيط بالتكاليف

شرح الاصول الخمسة

عبدالحليم محمود : التفكير الفلسفى فى الإسلامى القاهرة

الغزالى (أبو حامد) : فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة

الرد على الباطنية

إلجام العوام عن علم الكلام

القفطى (جمال الدين) : إخبار العلماء بأخبار الحكماء القاهرة ١٣٤٦ هـ

الكاشى : معرفة الرجال القاهرة ١٣١٧ هـ

الكلينى : أصول الكافى

المجلسى (محمد باقر) : كتاب الاعتقادات

المقدسى (أبو طاهر) : البدء والتاريخ

المقريزى : الخطط القاهرة ١٢٧٠ هـ

الملطى (أبو الحسن) : التنبيه والرد على أهل الاهواء

والبدع القاهرة ١٩٤٩

ميلى (ألدو) : العلم عند العرب (الترجمة العربية)

(ن)

نادر (البــــير نصــــرى) : المعتزله فلاسفة الاسلام السابقون

نــــلــــلـــيــــنـــو : علم الفلك وتاريخه عند العرب

النوبخـــتى (الحســـن بن

مـــــــــوســـى) : فرق الشيعة

ب- المراجـــع الأجنبية :

- Armstrong : The Structure of the Intelligible Word in the philosophy of Plotinus.

- Brehier (E.) : l' Intelligence cher Plotin. Ed. Boivin.

- Cssartelli : E.R.E. art. Dusalism (Persian).

- Corbin (H.) : Hist. de la Philosophie Islamique.

- Calland (H.) : Essai sur Lea Mo'tazilites, 1906.

- Candillac (De.) : La Sagesse de Plotin.

- Gardet (L.) : Introduction a la Theologie Musulmanne.

- Gauthier : Introduction a la Theologie Musulmanne.

- Guenon : Hist., de la Philosophie Indienne.

- Halkins, A., S., : Moslem Sects and shisms, 1958.

- Macdonald, D.B. : Muslim Theoloy 1903.

- Massignon (L.), : Salman Pak, 1934.

- Munk : Mélanges de philosophie Arabe et Juive.

- O'Leary : Moslem thought and its place in history.

- Sarton : History of Science.

- Sweetman : Islam and Christian Theology 1945.

Tritton (A.S.) : Muslim Theology, London 1947.

- Vacherot : Hist, Cratique de l'école philosophie d'Alexandria.

- Watt W. : Origin of the Islamic doctrine of Acquisition J.R.A.S. 1943.

- Wensnick (A.) : Moslim Creed, 1932.

ثانياً : مراجع القسم الثاني :

أ - المراجع العربية :[1]

أحمد أمين : ضحى الإسلام

أميل جنثاليث بالنيثيا : تاريخ الفكر الأندلسي (ترجمة حسين مؤنس)

الأب جورج قنواتي : مؤلفات ابن سينا

حنا الفاخوري : تاريخ الفلسفة العربية

دي بور : تاريخ الفلسفة في الإسلام (ترجمة محمد عبد أبو ريدة)

د. عاطف العراقي : الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا

عباس محمود : الفارابي

عباس محمود العقاد : ابن رشد (نوابغ الفكر العربي)

عثمان نجاتي : الادراك الحسن عند ابن سينا

د. محمد البهي : الجانب الإلهي في الفكر الاسلامي

د. محمد علي أبو ريان : أصول الفلسفة الاشراقية

د. محمد علي أبو ريان : تاريخ الفكر الفلسفي عند اليونان (جـ ١ ، جـ ٢)

د. محمد علي أبو ريان : هياكل النور

د. محمد علي أبو ريان : لمحات في الحقائق

د. محمود قاسم : ابن رشد وفلسفته الدينية

مصطفى عبد الرازق : تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية

(١) نورد هنا طائفة من المراجع العامة. وقد اكتفينا بذكر المراجع المتخصصة سياق نص الكتاب، كذلك لم تندرج في هذا الفهرست كتب الفلاسفة ومؤلفاتهم (النصوص الفلسفية لفلاسفة الإسلام) واكتفينا بايرادها في صفحات هذا البحث.

ب- المراجـــع الأجنبية :

- Armstrong : The Stracture of the intelligible Word in the philosophy of Plotinus.
- Carra de Vaux : Les penseurs de l'Islam.
- Cardet (L.) : La philosophie mystique chez Avicenne.
- Gauthier (L.) : Ibn Rochd Paris 1900.
- Gilson (E.) : Les sources greco. arabes de L'Augustinisme Avicennesant, Archives doctrinales ... de Moyen Age.
- Gobineau (A.) : La philosophie et les Réligions sans l"Asie Gentrale Vol., I.
- Goichon : L'Essence et l'Existence dans la philosophie d'Ibn Sina.
- Madkour : La place d'al - Farabi dans l'Ecole philosophique Musulmsne.
- Munk : Mélange de Philosohic Juive et Arabe, Paris 1859.
- Palacios Asin : Abenmassara E. I.
- Quadri : La philosophie arabe dans l'Europe Médiéval des orgines á Averroés, trad., par Roland Huart Payot, Paris 1947.
- Renan (E.) : Averrosés et l'Averroisme, Paris1900.
- Saliba (Dj) : La Metaphysique d'Avicenne.

١ - فهرس الأعلام

« ص »

« ط »

« ظ »

« ع »

٢- فهرس المذاهب والفرق

٣- فهرس موضوعات الكتاب

القسم الثانى

الفلسفة الإسلامية

الفصل الحادى عشر

الفصل الثاني عشر

الفصل الثالث عشر

الفصل الخامس عشر

الفصل السادس عشر

الفصل السابع عشر

الفصل الثامن عشر

الحركة الفلسفية فى المغرب الإسلامى (تابع)